

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ENTRE CONSCIÊNCIAS VIGIADAS E IDENTIDADES HÍBRIDAS:
A TRAJETÓRIA DE ANTÔNIO HENRIQUES E OS PERCURSOS
CULTURAIS E IDENTITÁRIOS DOS CRISTÃOS-NOVOS FACE À
ATUAÇÃO DA INQUISIÇÃO PORTUGUESA NO ÂMBITO DA DIÁSPORA
ATLÂNTICA SEFARDITA (1603-1662)

Nelson Santana Santos

São Cristóvão
Sergipe – Brasil
2019

NELSON SANTANA SANTOS

ENTRE CONSCIÊNCIAS VIGIADAS E IDENTIDADES HÍBRIDAS:
A TRAJETÓRIA DE ANTÔNIO HENRIQUES E OS PERCURSOS
CULTURAIS E IDENTITÁRIOS DOS CRISTÃOS-NOVOS FACE À
ATUAÇÃO DA INQUISIÇÃO PORTUGUESA NO ÂMBITO DA DIÁSPORA
ATLÂNTICA SEFARDITA (1603-1662)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Sergipe, como requisito obrigatório para obtenção de título de Mestre em História, na Área de Concentração Cultura e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Silva

SÃO CRISTÓVÃO
SERGIPE – BRASIL

2019

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

S237e Santos, Nelson Santana
Entre consciências vigiadas e identidades híbridas : a trajetória de Antônio Henriques e os percursos culturais e identitários dos cristãos-novos face à atuação da inquisição portuguesa no âmbito da diáspora atlântica sefardita (1603-1662) / Nelson Santana Santos ; orientadora Marcos Silva – São Cristóvão, 2019.
132 f. : il.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Sergipe, 2019.

1. História – Estudo e ensino. 2. Cristãos-novos. 3. Identidade social. 4. Inquisição. 5. Sefardins. 6. Diáspora dos judeus. I. Silva, Marcos, orient. II. Título.

CDU: 94:26(81)

NELSON SANTANA SANTOS

ENTRE CONSCIÊNCIAS VIGIADAS E IDENTIDADES HÍBRIDAS:
A TRAJETÓRIA DE ANTÔNIO HENRIQUES E OS PERCURSOS
CULTURAIS E IDENTITÁRIOS DOS CRISTÃOS-NOVOS FACE À
ATUAÇÃO DA INQUISIÇÃO PORTUGUESA NO ÂMBITO DA DIÁSPORA
ATLÂNTICA SEFARDITA (1603-1662)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Sergipe, como requisito obrigatório para obtenção de título de Mestre em História, na Área de Concentração Cultura e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Silva

Aprovada em 11 de fevereiro de 2019.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcos Silva - Presidente
UFS

Prof^ª. Dr^ª. Célia Costa Cardoso
UFS

Prof. Dr. Moacir Amâncio
USP

A LÍlian, minha fonte inesgotável de amor, apoio e compreensão;
A nosso pequeno Isaac, razão e alegria de nossas vidas.

AGRADECIMENTOS:

A Deus!

A meus pais, Geraldo e Edileuza, fundamentos de tudo o que sou;

Ao Professor Marcos Silva, pela orientação, pela confiança, pela amizade e pelo convívio sempre tão agradável e edificante;

A Nívia, Jefferson, Géorgenes, Mateus, Levi, Professor Luiz, D. Rita, Lair, Silvério, Júnior (*in memorian*) e André, meus familiares de sangue e de coração;

A minhas tias Lourdes e Dilourdes, simbolizando meus parentes, paternos e maternos;

À professora Dra. Célia Costa Cardoso e ao professor Dr. Moacir Amâncio, pelas valiosas contribuições para o aperfeiçoamento deste trabalho;

Aos amigos Carlos Aristóteles, Cléverton Costa, Elen, Tiago, Gabriela, Remi, Neilma, Flávio (*in memorian*), Marcus, Janine, Diogo Lima, Diogo Aguiar, Ricardo, Simone, Andrezza, Vladson, Doralice, Eduardo, Akhenaten, Plínio, André, Eraldo, Mikael, Fágner, Enéas Jr., Dr. Alicio, Dra. Olga, Dr. Rogério, Dr. Deijaniro, Dr. Jorge, Dr. Sérgio, Dr. Ermelino e Cléverton Santos;

Aos colegas de turma, Airles, Amanda, Andréa, Carolline, Denise, Ivoneide, Jéssica, Josineide, Livia, Márcia, Monique, Raianne e Wilian e aos demais colegas do Mestrado em História;

A todos os professores do PROHIS, e em especial à Professora Dra. Edna Maria Matos Antonio, pelo apoio e solicitude dedicados a todos os mestrandos;

A todos os amigos do Grupo de Pesquisas Diáspora Atlântica dos Sefarditas (GPDAS).

RESUMO:

Durante o domínio holandês sobre o nordeste do Brasil (1630-1654) a prática do judaísmo foi oficialmente permitida, diversamente do que ocorrera no restante do período colonial. Após a reconquista portuguesa, a religião judaica voltou a ser proibida e aos seus adeptos, ali residentes, foi concedido o prazo de três meses para que deixassem a região. A maioria dos judeus partiu para outros países, sobretudo para a própria Holanda. Aos poucos que ficaram restava a prática compulsória do cristianismo e o risco de serem presos e processados pela Inquisição. A presente dissertação busca investigar os possíveis conflitos identitários vivenciados pelos cristãos-novos presos (e processados) pela Inquisição portuguesa, residentes na Capitania de Pernambuco, neste período imediatamente posterior ao final do domínio holandês. Busca verificar se a circunstância de estarem tais cristãos-novos situados num contexto de transição de um ambiente de liberdade de consciência religiosa para um cenário de retomada da obrigatoriedade do catolicismo e da vigilância inquisitorial engendrou conflitos identitários e, em caso positivo, quais as características destes eventuais conflitos, assim como das eventuais estratégias adotadas no sentido de superá-los. Para tanto, optou-se por estudar a trajetória de Antônio Henriques, aliás, Isaac Cohen Henriques, o único cristão-novo preso pela Inquisição Portuguesa no período pós-holandês pela prática pública do judaísmo durante o domínio neerlandês sobre o Brasil. A importância do estudo de sua trajetória se deve ao fato de tratar-se do único caso (suficientemente documentado) de um cristão-novo que viveu a dúplice experiência do exercício público do judaísmo e da posterior decisão de permanecer no Brasil após a saída dos holandeses, mesmo sob o risco de ser preso e condenado pela Inquisição.

PALAVRAS-CHAVES: Cristãos-novos. Identidades. Inquisição. Sefarditas. Diáspora Atlântica.

ABSTRACT:

During the Dutch dominion over northeastern Brazil (1630-1654) the practice of Judaism was officially permitted, unlike in the rest of the Colonial Period. After the Portuguese reconquest, the Jewish religion was again banned and its adherents, resident there, were granted a period of three months to leave the region. Most of the Jews went to other countries, especially to Holland itself. To the few that stayed remained the compulsory practice of Christianity and the risk of being arrested and prosecuted by the Inquisition. The present dissertation seeks to investigate the possible identity conflicts experienced by the New Christian prisoners (and prosecuted) by the Portuguese Inquisition, residing in the Captaincy of Pernambuco, in this period immediately after the end of the Dutch rule. It seeks to verify whether the circumstance of such New Christians situated in a context of transition from an environment of religious freedom of conscience to a scenario of retaking the obligation of Catholicism and inquisitorial vigilance has generated identity conflicts and, if so, what the characteristics of these conflicts, as well as any strategies adopted to overcome them. To that purpose, it was decided to study the trajectory of Antônio Henriques, moreover, Isaac Cohen Henriques, the only New Christian imprisoned by the Portuguese Inquisition in the post-Dutch period for the public practice of Judaism during the Dutch dominion over Brazil. The importance of the study of its trajectory is due to the fact that it is the only case (sufficiently documented) of a New Christian who lived the double experience of the public exercise of Judaism and the subsequent decision to remain in Brazil after the departure of the Dutch, even at the risk of being arrested and convicted by the Inquisition.

KEYWORDS: New Christians. Identities. Inquisition. Sephardim. Atlantic Diaspora.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Assinaturas de Abraham Yisrael Enriques e Abram Cohen Henriques.....	56
Figura 2: Assinaturas de Isaac Cohen Henriques e Antônio Henriques.....	60
Figura 3: Assinaturas de Jacob Cohen Henriques.....	93

LISTA DE ABREVIATURAS

ANTT – IL: Arquivo Nacional da Torre do Tombo – Inquisição de Lisboa

DAS: Diáspora Atlântica Sefardita

K.K: *Kahal Kadosh*

OWIC: Antiga Companhia das Índias Ocidentais

Sumário

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 – ANTÔNIO HENRIQUES: UM CRISTÃO-NOVO PROCESSADO PELA INQUISIÇÃO PORTUGUESA	26
1.1 A Inquisição e os cristãos-novos	26
1.2 Antônio Henriques: um prisioneiro da Inquisição	31
1.3 O processo de Antônio Henriques.....	32
1.4 Alguns episódios da vida de Antônio Henriques segundo ele mesmo:	41
1.5 Outro Henriques preso pela Inquisição	45
CAPÍTULO 2 – ISAAC COHEN HENRIQUES: UM JUDEU PRATICANTE NAS SINAGOGAS DA HOLANDA E DO BRASIL HOLANDÊS	49
2.1 A comunidade judaica de Amsterdã.....	50
2.2. A comunidade judaica de Hamburgo	54
2.3 Os Henriques e sua participação na Comunidade <i>Bet Israel</i> , em Amsterdã	56
2.4 Os Henriques na comunidade judaica do Brasil holandês.....	62
2.4.1. <i>O Livro de Atas das Congregações</i>	64
2.5 Isaac Cohen Henriques: um mercador judeu no Brasil holandês	69
2.6 Os Henriques nas Américas holandesa e britânica.....	71
CAPÍTULO 3 - ANTÔNIO HENRIQUES OU ISAAC COHEN HENRIQUES: OS DILEMAS E PERCURSOS IDENTITÁRIOS DOS CRISTÃOS-NOVOS NO CONTEXTO DA DIÁSPORA ATLÂNTICA SEFARDITA	77
3.1 Fragmentos de uma biografia.....	80
3.2 Os Henriques e as redes cristãs-novas.....	86
3.2.1 Os Henriques e as redes mercantis cristãs-novas	89
3.3 Os Henriques e os “piratas judeus” do Caribe	92
3.4 “Cristãos-novos que se deixaram ficar”	96
3.5 Os cristãos-novos e os dilemas das identidades hibridizadas.....	98
3.5.1 A historiografia e a teorização sobre as identidades cristãs-novas.....	101
3.5.2 Uma aproximação sociológica sobre a identidade marrana na Espanha	105
3.6 Isaac Cohen Henriques: um judeu portuário	108
3.7 A Inquisição e as redes cristãs-novas	111
CONCLUSÃO:	115
REFERÊNCIAS:	122

INTRODUÇÃO

A promulgação do Édito de Expulsão dos judeus realizada pela Coroa Espanhola, no ano de 1492, conjugada com a assinatura do decreto de mesmo significado por parte da Coroa Portuguesa, em 1496, representou ao mesmo tempo um final e um início para os judeus residentes naqueles países. Por um lado, significou o término de um longo período de permanência (na maior parte do tempo) livre ou ao menos admitida naquela região, período este que remonta mesmo ao início da Era Cristã. Doutro lado, inaugurou um processo de dispersão dos “judeus ibéricos” (ou sefarditas) que os faria espalhar-se por diversos países da Europa, da Ásia, África e Américas.

Apesar de ambos os decretos trazerem como motivação para suas edições a intenção de extinguir a prática da religião judaica em seus territórios isto não implica necessariamente em dizer que significaram a expulsão efetiva de todos aqueles que àquela religião se afiliavam. Isto se deve em primeiro lugar ao fato de ambas as legislações “facultarem” aos judeus a “alternativa” de abdicarem de sua pertença religiosa ancestral e converterem-se ao catolicismo. Além disto, há de se levar em conta que nem todos os judeus que se negaram a aceitar a “alternativa” da conversão conseguiram deixar a Península dentro dos prazos estabelecidos. No caso de Portugal, há registros de que foram adotadas medidas – como o fechamento dos portos – para que estes judeus não conseguissem deixar as terras portuguesas. É exatamente neste momento em que as monarquias ibéricas premidas pela pressão clerical e popular pela unificação religiosa de seus reinos (“um só país, um só rei, uma só fê”, como se dizia na Espanha), de um lado, e pela necessidade de manter os judeus em seu território, devido à consideração pragmática acerca das perdas fiscais que sua saída representaria para os cofres reais, que surge a figura do Converso ou Cristão-Novo: do ponto de vista formal e etimológico, um judeu que havia se convertido ao catolicismo; sob o ponto de vista prático, um indivíduo que era e queria ser judeu porém foi obrigado (ou porque não teve condições de deixar a Ibéria ou porque foi impedido de fazê-lo) a converter-se ao catolicismo. A partir de então esta distinção entre cristão-novo (um ex-judeu do ponto de vista formal) e cristão-velho passou a ser tratada como algo transferido hereditariamente, graças à aplicação dos estatutos de “pureza de sangue”, os quais impediam que a pessoa que apresentasse qualquer traço mínimo de “sangue infecto” (como se referiam a quem apresentasse ascendência judaica ou

cristã-nova) tivessem acesso a qualquer função pública. Some-se a isto o fato de serem vistos pelos cristãos-velhos como eternos suspeitos de “judaizarem”, ou seja, praticarem o judaísmo às escondidas, ou no mínimo de serem falsos convertidos, e teremos um breve retrato do cenário dos conflitos identitários vivenciados pelos cristãos-novos ao longo da diáspora que então se iniciava.

Deve ser acrescentado ainda a este quadro o fato de que apesar de sofrerem procedimentos persecutórios ou no mínimo discriminatórios na Península Ibérica, os cristãos-novos de origem ibérica de maneira geral não abriam mão de sustentar e até se vangloriarem de sua condição ibérica mesmo quando geograficamente distantes daquela terra que consideravam sua: a terra de *Sefarad* (como a Ibéria era chamada na língua hebraica). O nível de identificação destes judeus (ou cristãos-novos) com a Península Ibérica era de tal monta que seu próprio qualificativo mais consagrado referia-se diretamente àquela região, já que “sefarditas” eram nada mais nada menos que os judeus de *Sefarad*, ou seja, da Espanha (e por extensão de Portugal). Os sefarditas portugueses por sua vez eram tão intimamente conectados com as terras lusitanas que ao chegarem a outros países a expressão utilizada para denominá-los, qual seja “judeus portugueses”, acabaria perdendo a sua primeira parte de maneira a serem identificados simplesmente como “portugueses”. A permanência durante séculos no seio da sociedade ibérica havia feito com que os sefarditas se sentissem integrados à sociedade e à cultura daquela região. De fato, alguns dos integrantes das comunidades sefarditas, apesar de em sua maioria normalmente viverem em bairros judaicos separados, as “judiarias”, haviam conseguido até mesmo guindar-se a altos cargos das administrações castelhana e lusitana. Assim, os éditos expulsórios significaram em última instância a ruptura compulsória com um mundo no qual tais comunidades judaicas estavam profundamente estabelecidas, tanto do ponto de vista geográfico-econômico quanto sentimental. Tal ruptura poderia dar-se no sentido geográfico através da saída/fuga/evasão da Península, neste caso em obediência aos éditos expulsórios, ou no âmbito religioso-cultural através da conversão ao catolicismo, neste caso ou como uma estratégia de permanência na região ou até mesmo como um ato forçado como foi o caso dos inúmeros “batizados à força” (ou “batizados de pé”, na expressão que ficou consagrada). Aos que optassem pela última opção ou fossem a ela forçados, restava a inserção na nova categoria social vigente dentro da sociedade ibérica (à qual já nos reportamos anteriormente): os conversos (como eram chamados na Espanha) ou cristãos-novos (como ficaram conhecidos em Portugal, em oposição aos cristãos velhos, ou seja, os cristãos que não possuíam “sangue judaico”). Em relação aos que optaram pela

primeira, porém, tal ruptura acabaria por impelir tais homens a lançarem-se em terras, economias e culturas com as quais o sentimento inicial seria o de natural estranhamento, mas que no futuro os levaria a constituírem-se em importantes personagens para a configuração dessas novas sociedades e economias forçadamente adotadas.

Em algumas dessas novas terras a possibilidade de exercerem a religião judaica livremente lhes seria assegurada. Em outras tal liberdade seria tão proibida quanto passara a ser na Península Ibérica que deixaram para trás. Em outras ainda, encontrariam uma situação limítrofe entre as duas anteriores, na qual o judaísmo não era formalmente admitido no entanto não era severamente vigiado. É em meio a estes cenários multifacetados e díspares que os judeus sefarditas vivenciaram uma série de conflitos identitários, notadamente relacionados com a possibilidade ou não de praticarem sua religião. Nos diferentes âmbitos desta dispersão geográfica que ficou conhecida como “Diáspora Atlântica Sefardita” (doravante abreviada em algumas ocasiões como “DAS”) os judeus de origem ibérica e seus descendentes cristãos-novos experimentaram desde a possibilidade de assumirem publicamente o judaísmo – diferentemente do que lhes fora negado na Península Ibérica – até a necessidade de apresentarem-se oficialmente como cristãos como forma de garantirem a segurança para praticarem secretamente uma religiosidade críptica de inspiração judaica que ficou conhecida como “marranismo”¹.

O estudo que apresentamos a seguir trata-se de uma tentativa de apreensão histórica dos dramas identitários vivenciados por tais homens no contexto da DAS. Mais precisamente buscamos captar, através do foco na trajetória de um dos integrantes deste processo diaspórico, alguns traços significativos da experiência histórico-social vivenciada por esses homens e, dessa maneira, esboçar alguma contribuição para a compreensão dos processos históricos vivenciados pelos homens que construíram a sociedade do século XVII no âmbito da região que hoje é conhecida no meio historiográfico como “Mundo Atlântico”.

Um desses ambientes para os quais os sefarditas se dispersaram ao longo do “Mundo Atlântico” seiscentista foi a configuração geopolítica existente (entre 1630 e 1654) na porção

¹ A expressão marranismo, em sua acepção mais comumente utilizada, busca dar nome à religiosidade típica dos cristãos-novos que praticavam secretamente rituais judaicos. Autores como Cecil Roth (2002), por exemplo, a concebem como uma religiosidade específica, com diferenças teológicas tanto em relação ao judaísmo quanto ao cristianismo. Pesquisadores como Marcos Silva (2012) e Renata Sancovsky (2017) defenderam também que o marco temporal de tal expressão, quase sempre circunscrito aos séculos XV a XVIII, pode ser ampliado em ambas as direções temporais. O primeiro argumenta que tal termo pode nomear também as estratégias de preservação cultural dos descendentes dos marranos na contemporaneidade e a última entende que já é possível falar de marranismo na época medieval, como é o caso do século VII, na Ibéria.

sul do continente americano que ficou conhecida como “Brasil holandês”. Entre os neerlandeses que se dirigiram para seu domínio sul-americano encontravam-se judeus holandeses de ascendência ou nacionalidade portuguesa. A presença desses judeus “lusoholandeses” em cidades neerlandesas tais como Amsterdã era tão marcante que no início do referido período, em 1630, a cidade do Rio Amstel já contava com três sinagogas estabelecidas, nas quais o judaísmo era praticado abertamente.

Uma das motivações para a migração desses judeus para o Brasil era a esperança de vivenciarem em terras americanas uma experiência de liberdade de consciência semelhante àquela de que desfrutavam nas Províncias Unidas. Tais expectativas, como veremos, de fato não eram infundadas.

Efetivamente o período de domínio holandês sobre a porção nordeste da colônia portuguesa na América, em sua breve existência transcorrida de 1630 a 1654, significou o único momento e local da história da colônia lusa do Novo Mundo durante o qual a presença de judeus foi permitida e, por conseguinte, os cristãos-novos aqui residentes tiveram o direito de exteriorizar sua opção pelo judaísmo.

Embora devamos ter cautela para não superestimar os seus efeitos, o fato é que tal período representou um verdadeiro interregno de tolerância religiosa, ao menos sob o ponto de vista dos cristãos-novos e judeus residentes sob os auspícios dos governantes neerlandeses. O símbolo maior desse raro momento de convivência entre religiões diferentes foi a fundação em Recife, em 1636, do *Kahal Kadosh Zur Israel*, a (famosa) primeira sinagoga das Américas. O dispositivo jurídico que servia de garantia, juntamente com o poderio militar da Companhia das Índias Ocidentais, para tal situação estava assinalado no art. 10º do “Regimento do Governo das Praças Conquistadas ou que forem conquistadas nas Índias Ocidentais” que assegurava que seria “respeitada a liberdade dos espanhóis, portugueses e naturais da terra, quer sejam católicos romanos, quer judeus, não podendo ser molestados ou sujeitos a indagações em suas consciências ou em suas casas particulares” (REGIMENTO DO GOVERNO DAS PRAÇAS, 1886, p. 292). Graças a essa situação, além dos luso-holandeses já citados anteriormente, judeus de diversas partes da Europa se dirigiram para o nordeste do Brasil. A eles se somou um número considerável de cristãos-novos que já residiam na região e também optaram por professar publicamente o judaísmo. Estava então configurado um cenário absolutamente improvável e impossível no âmbito da administração lusitana (sempre

imbrincada com seu braço inquisitorial): o estabelecimento de uma comunidade judaica – de fato e de direito – dentro do território da colônia portuguesa na América.

No entanto tal situação perduraria apenas até o ano de 1654. Após a rendição dos holandeses, foi concedido a estes e aos judeus o prazo máximo até 27 de abril daquele ano para que liquidassem seus negócios e deixassem as terras (novamente) portuguesas. Os relatos sobre tal momento dão conta de que a maior parte dos judeus deixou o Recife. Uns seguiram para a Holanda – o destino mais óbvio; outros foram para o Caribe; outros, ainda, seguiram para a América do Norte; e alguns poucos permaneceram no território antes dominado pelos holandeses.

Existem diversos estudos sobre os destinos dos judeus que deixaram Pernambuco – sobretudo em relação aos que se dirigiram à América do Norte e à Holanda. O ponto em comum entre tais estudos é o foco sobre personagens que puderam continuar exercendo livremente (ou quase) sua religião. Diferentemente destes, aos poucos cristãos-novos que haviam retornado ao judaísmo e ficaram no Brasil não foi concedida a mesma sorte. Para estes, a situação retornou ao mesmo cenário típico da administração portuguesa: o judaísmo visto como um crime no qual quem incorresse viria a ser processado e, muito provavelmente, condenado pelo tribunal da Inquisição. A liberdade de consciência e de escolha, da qual outrora usufruíram, tornara-se mera lembrança do passado.

Em meio a esse retorno à sujeição da perscrutação inquisitorial, deparamo-nos, então, com homens que se veem envolvidos em um torvelinho de mudanças políticas, jurídicas e religiosas que impactam profundamente suas existências, forçando-os a um verdadeiro vai-e-vem identitário no qual nem sempre é possível fazer coincidir as exteriorizações de suas identidades com seus sentimentos íntimos de pertencimento – quer religioso, quer cultural.

É justamente sobre um desses homens marcados em suas existências por circunstâncias histórico-sociais típicas dos momentos de mudança de poder – político e ideológico – e sobre a atuação do principal instrumento de concretização de tais circunstâncias sobre suas vidas – a Inquisição – que voltamos o foco deste trabalho.

Dito de maneira mais clara, pretendemos investigar, mediante “o exemplo biográfico” de um de seus representantes, os conflitos identitários sofridos pelos cristãos-novos situados num contexto histórico de transição de um ambiente de liberdade de consciência religiosa (no qual muitos deles puderam exteriorizar a identidade que antes ocultavam) para um cenário de retomada da obrigatoriedade do catolicismo e da vigilância inquisitorial – no qual a demonstração de qualquer tipo de adesão a uma identidade não católica voltou a ser considerada crime. Paralelamente a esses conflitos diretamente ligados à atuação inquisitorial,

em cujo contexto vigia a proibição total do exercício da religião judaica, pretendemos discutir também, as estratégias e arranjos culturais e identitários através dos quais os cristãos-novos e judeus sefarditas organizaram suas vidas em meio aos diferentes contextos históricos e políticos diaspóricos nos quais a exteriorização de suas identidades judaicas foi de alguma maneira tolhida.

Optou-se por estabelecer como recorte temporal o período decorrido entre o provável ano do nascimento de nosso “biografado”, ou seja, 1603, e o ano de 1662, no qual ocorreu sua soltura dos cárceres da Inquisição, por tratar-se do último registro documental encontrado sobre o mesmo, embora registros de seus familiares nos obriguem a ultrapassar esporadicamente tal marco. O recorte espacial abarca principalmente as cidades de Recife, na Capitania de Pernambuco, e Amsterdã, nas Províncias Unidas, muito embora alguns episódios da vida de Antônio Henriques tenham se dado em localidades da Espanha e da Alemanha e alguns fatos referentes a seus parentes tenham ocorrido na região do Caribe e na América do Norte.

Como já foi dado a entender, é intenção do trabalho produzir uma investigação de inspiração biográfica voltada à apreensão das dinâmicas histórico-culturais nas quais estiveram envolvidos de maneira imediata os primeiros processados pelo crime de judaísmo logo após o período de dominação holandesa e de maneira mediata os sefarditas em geral, no seio da DAS.

Dessa forma, o objetivo principal do trabalho é *investigar, através do caso de Antônio Henriques, os possíveis conflitos identitários vivenciados pelos cristãos-novos que participaram publicamente das atividades religiosas desenvolvidas pela comunidade judaica do Brasil holandês e optaram por permanecer nesta região após a saída dos holandeses, mesmo sob a condição de obrigatoriamente renegarem a opção religiosa pelo judaísmo e mesmo assim correrem o risco de serem processados pela Inquisição portuguesa.*

A supracitada meta principal será desdobrada nos seguintes objetivos específicos:

A) Verificar se a circunstância de estarem tais cristãos-novos situados num contexto de transição de um ambiente de liberdade de consciência religiosa para um cenário de retomada da obrigatoriedade do catolicismo e da vigilância inquisitorial engendrou conflitos identitários;

B) Identificar, em caso positivo, quais as características desses eventuais conflitos;

C) Identificar, igualmente, quais as características das eventuais estratégias adotadas no sentido de superar os eventuais conflitos;

D) Averiguar se e, em caso positivo, em que medida a atuação da Inquisição foi decisiva para a instauração de tais conflitos.

Esta pesquisa intenta estudar um período que não se encontra entre os mais perscrutados pelos estudiosos do fenômeno do criptojudaísmo. Os estudos sobre tal temática tendem a concentrar-se no período anterior ao domínio holandês, ao longo deste período (momento em que alguns criptojudéus exerceram publicamente o judaísmo) e durante o século XVIII. A segunda metade do século XVII, ao menos no tocante à Capitania de Pernambuco, salvo melhor juízo, se constitui em verdadeiro hiato neste campo de estudos. De fato, até o momento em que finalizamos a escrita deste trabalho, não conseguimos identificar nenhum estudo voltado especificamente para o espaço e a temporalidade a que nos referimos.

Apesar de não se tratar de um tema típico do *mainstream* historiográfico brasileiro, a presença dos cristãos-novos e judeus na história brasileira dispõe de um manancial bibliográfico bastante considerável. Alguns desses trabalhos merecem especial destaque e sua leitura revela-se incontornável (como foi para esta pesquisa) para qualquer estudo sobre o tema ora em comento. Vejamos alguns deles:

Em termos cronológicos a publicação pioneira acerca dos judeus no Brasil foi o trabalho de Arnold Wiznitzer, *Os Judeus no Brasil Colonial* (1960). Foi neste estudo que se traçou pela primeira vez uma visão de conjunto acerca da presença judaica no Brasil colonial. *Cristãos novos na Bahia* (2013), de Anita Novinsky, lançado em 1972, certamente faz jus ao título de primeiro clássico brasileiro acerca da presença judaica em nossas terras. Foi neste trabalho que a historiadora da USP propôs a compreensão da experiência cristã-nova através da imagem do “homem dividido” entre o “mundo” cristão (no qual não era aceito) e o “mundo” judeu (o qual não conhecia completamente). Trabalhos específicos sobre a presença dos cristãos-novos no Brasil foram elaborados também por José Gonçalves Salvador, a exemplo de *Os cristãos-novos – Povoamento e conquista do território brasileiro* (1976), no qual o autor dedica-se a estudar a contribuição de tais personagens para a expansão territorial e econômica brasileira. A obra que apresenta o panorama mais vasto acerca da experiência de cristãos-novos e judeus na Capitania de Pernambuco foi publicada em 1989. Trata-se do livro do historiador pernambucano José Antônio Gonsalves de Mello, intitulado *Gente da Nação* (1989). Devem ser destacados ainda os trabalhos de Elias Lipiner, sobretudo *Izaque de Castro: o mancebo que veio preso do Brasil* (1992), a qual ainda hoje consiste na biografia por excelência desse importante representante da presença cristã-nova e judaica em Pernambuco e na Bahia, e *Os judaizantes nas capitanias de cima* (1969). Igualmente

destacadas devem ser as contribuições do casal Egon e Frieda Wolff, tais como *Dicionário Biográfico: Judaizantes e Judeus no Brasil* (1986), *Quantos Judeus Estiveram no Brasil Holandês e Outros Ensaio* (1991) e *A Odisseia dos Judeus de Recife* (1979), os quais apresentam, como resultado de anos de pesquisas do casal Wolff em diversos arquivos do Mundo, um acervo de dados, sobretudo biográficos, indispensável para a pesquisa sobre os judeus no Brasil.

Dentre os trabalhos de publicação mais recente, chamamos a atenção para títulos como os de Ronaldo Vainfas, *Jerusalém Colonial* (2010), obra de centralidade incontornável no panorama dos estudos sobre a presença sefardita no Brasil holandês e que tem como um de seus propósitos justamente a discussão a respeito dos dilemas identitários vivenciados por tal grupo social naquele contexto específico; do Rabino Y. David Weitman, *Bandeirantes Espirituais do Brasil* (2003), que além da importância da reprodução e atualização linguística de documentos fundamentais para a compreensão da experiência judaica no Brasil holandês – tal como o Livro de Atas das Congregações – apresenta ainda importantes informações sobre os rabinos Isaac Aboab da Fonseca e Moseh Rephael de Aguiar; de Anita Novinsky, *Gabinete de Investigação* (2007), *Os Judeus que construíram o Brasil* (2015, em coautoria com Daniela Levy, Lina Gorenstein e Eneida Beraldi Ribeiro), este último que apresenta uma visão de conjunto a respeito da presença judaica na história brasileira; de Marcos Silva, *Cristãos Novos no Nordeste: entre a assimilação e o retorno* (2012) e *Os arcanos profundos do criptojudaísmo* (2015, em coautoria com Isis Carolina Garcia Bispo), nos quais são exploradas as especificidades e os possíveis aspectos ocultos da experiência marrana no nordeste brasileiro; as coletâneas de artigos organizadas por Keila Grinberg e Marcos Silva, respectivamente intituladas *Os Judeus no Brasil: inquisição, imigração e identidade* (2005) e *Nefesh Peregrina: transmigrações e rotas da diáspora judaica* (2017), em ambos os casos por se tratarem de obras nas quais os olhares de diversos autores unem-se com o propósito de aprofundar a discussão sobre temas específicos da presença judaica no Brasil.

Além dos textos já integrados ao mercado editorial brasileiro, outro ambiente intelectual no qual podem ser encontradas importantes contribuições para a compreensão da presença judaica e cristã-nova no Brasil é o constituído pelas pós-graduações brasileiras. Nesta seara os temas investigados variam – para citar apenas alguns poucos exemplos – desde estudos mais gerais sobre a relação conflituosa entre cristãos-novos e a Inquisição², passando

² Oliveira, Halyson Rodrigo Silva de. **Mundo de Medo** - Inquisição e cristãos-novos nos espaços coloniais. Dissertação de Mestrado em História, Natal, UFRN, 2012, 185p.

por análises sobre a representação de tais personagens em livros didáticos³ e chegando até ao estudo acerca do papel desempenhado pelos judeus oriundos de Pernambuco na colonização de Nova Iorque⁴.

Fundamental para a compreensão do tema aqui estudado foi também dedicar atenção à produção dada a lume acerca da comunidade judaica luso-holandesa, da qual a comunidade recifense foi um fruto, na medida em que seus membros provavelmente enfrentaram dilemas identitários parecidos com os vivenciados pelos integrantes da comunidade de Amsterdam – donde uma parcela importante dos judeus recifenses era egressa, frise-se. Nesta seara ganham destaque os trabalhos de pesquisadores como Miriam Bodian e principalmente Yosef Kaplan. Importantes também são os estudos desenvolvidos pelo historiador radicado na Alemanha Michael Studemund-Halévy, com seu enfoque sobre a comunidade sefardita de Hamburgo, da qual nosso biografado também foi membro. A leitura de diversos artigos e capítulos assinados por tais autores revelou-se de uma importância fundamental para a confecção deste trabalho, notadamente em sua dimensão teórica.

Também valiosíssimos para o desenvolvimento desta pesquisa, sobretudo para as discussões apresentadas em seu capítulo final, foram os estudos de natureza mais geral acerca das identidades cristã-nova, marrana e judaica, tais como os empreendidos por Nathan Wachtel, com seu *A fé da lembrança: labirintos marranos* (2003), obra na qual a discussão a respeito dos dilemas identitários dos cristãos-novos na América Latina ganha papel central; Natalia Muchnik, e seu ensaio sobre as identidades cristãs-novas na Espanha inquisitorial intitulado *Being against, being with: Marrano self-identification in inquisitorial Spain (Sixteenth–Eighteenth Centuries)* (2011).

Não podemos olvidar ainda importantes trabalhos acerca do papel da Inquisição quer em termos mais gerais como os de Bruno Feitler, com seu *Nas malhas da consciência: Igreja e Inquisição no Brasil* (2007) e Francisco Bethencourt, com seu *História das Inquisições* (2000) quer em sua atuação face aos cristãos-novos, como é o caso das pesquisas de Anita Novinsky acima citadas.

A presente pesquisa, assim como quase todas as demais de caráter historiográfico, apresenta as facetas documental e bibliográfica. Entre as fontes primárias encontram-se documentos produzidos pela Inquisição de Lisboa. Trata-se de processos de apuração de

³ Ragusa, Helena. **A História dos Cristãos Novos no Brasil Colonial e a escrita nos livros didáticos**. Dissertação de Mestrado em História. Londrina, UEL, 2012, 191p.

⁴ Levy, Daniela Tonello. **Judeus e Marranos no Brasil Holandês**: pioneiros da colonização de Nova York – século XVII. Dissertação de Mestrado em História. São Paulo, USP, 2008, 224p (recentemente publicado sob o título **De Recife para Manhattan**: os judeus na formação de Nova Iorque).

“culpas de judaísmo”. Referimo-nos, portanto, a processos de cunho criminal – ainda que de crimes contra a religião. São também documentos de natureza cartorária, na medida em que foram produzidos por uma instituição – à época – das mais preparadas para captação e arquivamento de fontes.

Além das fontes de origem inquisitorial, faremos uso também de obras de cunho histórico, noticioso e/ou memorialista coetâneas ou escritas em momentos próximos aos fatos e fenômenos estudados. Recorreremos também a documentos oriundos dos grupos religiosos envolvidos, a exemplo de livros de registros ou de atas das sinagogas de Recife e Amsterdã, ou de livros de orações ou ritualísticos, bem como cartas, sobretudo trocadas entre autoridades durante o período final da presença holandesa, além de documentos oficiais da administração holandesa sobre o Brasil.

Quanto à dimensão material das fontes, quase todas se constituem em fontes manuscritas disponíveis em acervos eletrônicos a exemplo dos processos da Inquisição de Lisboa, que foram obtidos através da página eletrônica do Arquivo Nacional da Torre do Tombo ou os livros das congregações acessíveis através da página eletrônica do Arquivo Municipal de Amsterdã (*Gemeente Amsterdam Stadsarchief*). Outras fontes, por sua vez, constavam originariamente de manuscritos e que, no entanto, já dispõem de transcrições feitas por especialistas em coletâneas de fontes ou revistas especializadas, como as dos Institutos Históricos – tanto o Brasileiro quanto o Pernambucano.

Acerca dos referenciais teóricos, o primeiro ponto a ser ressaltado é que a concepção epistemológica adotada neste trabalho a respeito do fenômeno religioso segue a linha de pensamento que enxerga a religião como um fenômeno humano e social, e, portanto, histórico, exatamente como preconiza a tradição da *Escola Italiana de História das Religiões*. De fato, tal grupo que teve Raffaele Pettazzoni como seu fundador e principal teórico tinha como uma de suas ideias principais a defesa de que os movimentos religiosos são e devem ser estudados como produtos culturais redutíveis à razão histórica.

Esta opção pela dimensão contingencial da vivência religiosa, ao mesmo tempo em que se afasta de visões essencializadoras acerca do fenômeno religioso, busca apreender a religião exatamente em seu aspecto de constructo humano, ou seja, como construção cultural. Frise-se também que tal ênfase na dimensão cultural da religião coaduna-se com a opção metodológica pelas diretrizes preconizadas pelo corrente teórico-historiográfica conhecida como *História Cultural*.

A história cultural toma como um de seus focos principais as formas através das quais as sociedades constroem e representam a realidade social em que estão inseridas

(CHARTIER, 2002, p.16-17). A leitura da realidade feita por tal corrente historiográfica utiliza como categorias interpretativas fundamentais as noções de *práticas e representações*. Segundo os teóricos de tal corrente, as representações do mundo social traduzem as posições dos atores sociais e seus interesses objetivamente confrontados, assim como descrevem a sociedade tal como pensam que ela é, ou como gostariam que fosse (CHARTIER, 2002, p. 19). Neste sentido, o conceito de representação mostrou-se muito útil ao nosso trabalho enquanto ferramenta analítica, haja vista o fato de que as visões acerca dos judeus e cristãos-novos encontradas nos processos inquisitoriais são em última instância “representações do outro” de um lugar social muito específico e com fins muito claros de (des/re) construção simbólica da alteridade nos parâmetros pensados pelo grupo dominante.

O conceito de prática, por sua vez, está mais relacionado com a dimensão mais material da atividade cultural humana, ou em outras palavras, aos fazeres humanos – ao passo que as representações conectam-se principalmente com o mundo discursivo. Acerca de tal dimensão do referido conceito, Peter Burke esclarece que o historiador cultural, ao enfatizar a questão das práticas, busca entender e escrever “a história das práticas religiosas e não da teologia, a história da fala e não da linguística, a história do experimento e não da teoria científica” (BURKE, 2005, p 78).

A forma como buscamos interpretar as relações de poder inseridas na atuação cultural do homem sobre os assuntos de sua esfera religiosa de vivência segue muito de perto as noções e categorias presentes nos estudos sociológicos de Pierre Bourdieu, principalmente em sua obra intitulada *A economia das trocas simbólicas* (2007). Recorremos sobretudo à noção do *campo religioso* como um ambiente de representações, *trocas e capitais simbólicos*, em meio ao qual seus participantes adotam determinados *habitus* como estratégias direcionadas para sua aceitação *intra-corporis*. A partir do pensamento de Bourdieu podemos chegar a uma visão da religião como um mecanismo de imposição, ainda que dissimulada, de determinados padrões de pensamento, comportamento e posicionamento diante de e em relação às estruturas de poder (BOURDIEU, 2007, p. 33-34). Além disto, deve-se destacar que conforme foi notado pelo sociólogo francês, dois caracteres fundamentais encontram-se reunidos em um só processo e acompanham a estruturação de um campo religioso autônomo: “um processo de *sistematização e de moralização das práticas e das representações religiosas*” (BOURDIEU, 2007, p. 34, *itálicos no original*). Tal assertiva define muito bem a atividade inquisitorial, haja vista que os processos movidos contra os cristãos-novos têm, *do ponto de vista religioso*, a exata função de sistematizar e moralizar as práticas e representações do catolicismo frente ao risco de influências ou concorrência por parte de outras religiosidades.

Outro importante norte metodológico consiste no paradigma indiciário propugnado por Carlo Ginzburg, sobretudo em seu livro *Mitos, emblemas e sinais* (1989). O referido historiador italiano é sem dúvida o mais conhecido dos representantes da corrente historiográfica que ficou conhecida como *Micro-história italiana*. A respeito do paradigma indiciário este deve ser entendido como a busca pelo acesso a zonas opacas da realidade através de indícios e pequenas pistas (GINZBURG, 1989, p. 177; 179). Sua importância para pesquisas que utilizam documentos inquisitoriais é quase indiscutível. Isto se deve ao fato de que esses são tipicamente documentos nos quais as entrelinhas podem dizer muito mais que o discurso explícito. Exemplo concreto disso refere-se ao fato de que mesmo nas informações falsas ali contidas podem ser encontradas zonas de contato – ou ao menos de interpretação – com a realidade estudada que podem revelar, através da interpretação fundamentada dos indícios, verdades acerca do objeto de análise.

Todas as considerações teórico-metodológicas até aqui expostas serão utilizadas como ferramentas para a melhor compreensão das vivências de seres humanos cujas vidas foram marcadas – dentre outros aspectos – pela expressão (ainda que secreta) de atitudes e práticas típicas ou oriundas de uma forma de religiosidade muito específica: o judaísmo. Mover-se ao longo do universo das religiosidades judaicas coexistentes desde fins da Idade Média e inícios da Idade Moderna exige o conhecimento mínimo de alguns termos bastante recorrentes em tal campo de discussão tais como *judeus*, *cristãos-novos*, *criptojudeus* e *marranos*.

Simplificadamente, o conceito de judeu pode abarcar tanto o adepto da religião judaica (um conceito mais amplo, utilizado inclusive pelo senso comum) quanto o indivíduo que é filho de uma mãe judia (conceito mais restritivo, mas utilizado dentro do próprio judaísmo) (GITLITZ, 2002, p. 82-83).

Quanto aos outros conceitos, em termos bastante resumidos, poderíamos dizer, a *grosso modo*, que cristãos-novos tratava-se de judeus convertidos ao cristianismo ou descendentes desses. Criptojudes, por sua vez, correspondiam aos cristãos-novos cuja religião oficial católica convivia (ou apenas ocultava) com práticas típicas ou originadas da religião judaica. O conceito de marrano, por sua vez, teria idêntico significado ao de criptojudeu, sendo-lhe adicionada apenas a circunstância de ser um termo utilizado pelos espanhóis – originariamente com fim pejorativo – para nominar os praticantes do criptojudaísmo.

De maneira geral, os conceitos de identidade tendem a se agrupar em torno de duas tendências: a primeira centraliza sua visão sob a dimensão social da identidade. Para os adeptos desta tendência, ela deve ser vista “como ‘conceito de si’, ‘representação de si’ e

‘sentimento pessoal’” (MORESCO; RIBEIRO, 2015, p. 169). Entre os representantes de tal corrente podem ser citados nomes como Anthony Giddens e Pierre Bourdieu. A segunda tendência, por sua vez, normalmente concentra seu foco sobre a dimensão cultural. Desta maneira, a identidade é enxergada como “sentimento de pertencimento de realidades” e “conjunto de significados compartilhados”. Entre os partidários desta tendência estariam Nestor Canclini, Stuart Hall e Zygmunt Bauman (MORESCO; RIBEIRO, 2015, p. 169). Sem adentrar nas implicações de tais tendências, entendemos que para os propósitos desta pesquisa um dos conceitos de identidade que nos parece bastante útil é o apresentado por Bernardo Sorj. Segundo o sociólogo nascido no Uruguai (e naturalizado brasileiro) as identidades podem ser vistas como um “sistema de instituições que estabilizam e permitem um sentimento de constância e regularidade à experiência e à interação social” (SORJ, 2004, p. 61).

No caso da identidade judaica há ainda outras implicações a serem consideradas. A este respeito Ana Lúcia Galinkin (2008, p. 89) advoga que “atualmente o judaísmo é pensado tanto como uma religião quanto como ideologia, tanto como tradição quanto estilo de vida”. Além disso, segundo a referida pesquisadora, uma das peculiaridades da identidade judaica “é ser atribuída pelo nascimento de mãe judia, segundo as leis rabínicas” (GALINKIN, 2008, p. 89). Isto porque “segundo a tradição legal do judaísmo [a *Halakah*], são considerados judeus todos aqueles nascidos de mães judias ou que tenham se convertido ao judaísmo através de um ritual próprio” (GALINKIN, 2008, p. 90). A consequência desta utilização de um critério biológico para a definição de uma identidade é que, por tal razão, a identidade judaica passa a ser vista como “uma atribuição que se fundamenta na biologia e, dessa forma ‘naturaliza’ e ‘essencializa’ a identidade, criando um sentimento de estabilidade e permanência no tempo. Este fato traz fixidez e estabilidade a essa identidade” (GALINKIN, 2008, p. 95, aspas no original).

Outro conceito bastante utilizado ao longo deste trabalho foi o de “diáspora”. Tal formulação tem sido alvo de muitas discussões na contemporaneidade, sobretudo quando se trata das consequências dos atuais fluxos migratórios, boa parte deles integrados por refugiados por questões políticas, étnicas e religiosas. As definições de tal conceito, por sua vez, geram imensos debates e uma das principais críticas dirigidas a tais definições consiste no risco de se essencializar os parâmetros nelas estabelecidos e por consequência formar um conceito excludente em relação aos grupos que não se enquadram em tais parâmetros. A fim de solucionar tal problema, Bernardo Sorj propõe que se deve realizar “o estudo das diásporas não como a elaboração de um conceito normativo ou tipo ideal, mas como um campo de

análise de diásporas, no qual nenhuma diáspora em particular representa um modelo ideal” (SORJ, 2004, p. 69). Dentro de tal perspectiva as diásporas devem ser vistas, portanto, como “todos aqueles grupos sociais que se autodefinem como tais” (SORJ, 2004, p. 69).

Quanto à estruturação do trabalho, optamos por dividi-lo em três capítulos. No primeiro deles, que recebeu o título “Antônio Henriques: um cristão-novo processado pela Inquisição Portuguesa”, temos como objetivo primordial proceder a uma apresentação do processo movido contra ele pela Inquisição de Lisboa. Desta maneira procuramos demonstrar a representação formada pela Inquisição a respeito de tal acusado, isto é, a de “um cristão-novo que cometeu abertamente o crime de judaísmo”. Buscamos evidenciar também a versão apresentada por ele acerca de sua vida e de seus possíveis dilemas identitários. Ainda no mesmo capítulo intentamos discutir temas outros tais como: a atuação da Inquisição contra os cristãos-novos, com especial ênfase em sua atividade coerciva sobre os cristãos-novos que vivenciaram a realidade de tolerância do Brasil holandês; a questão das provas existentes no processo, já que Antônio Henriques foi condenado apenas com base em sua confissão; a justificativa apresentada por Antônio Henriques aos inquisidores para ter ficado no Brasil: queria viver como católico.

No segundo capítulo, intitulado “Isaac Cohen Henriques, um judeu praticante nas sinagogas da Holanda e do Brasil holandês”, nosso foco volta-se principalmente para a apresentação de sua vivência profunda do judaísmo, profundidade esta apenas insinuada em seu processo inquisitorial mas bastante evidenciada através dos registros comunitários judaicos, sobretudo do *Kahal Kadosh Bet Israel*, em Amsterdã. Tratamos também, na segunda seção do trabalho, acerca da participação de Isaac Cohen Henriques nas comunidades judaicas de Amsterdã e Recife, inclusive como membro da administração da primeira. Apresentamos também algumas considerações a respeito das conexões familiares de Isaac Cohen Henriques no âmbito religioso judaico (seu pai foi um membro e administrador dos mais influentes do *K.K Bet Israel* e seu irmão Jacob foi *Parnas* de Zur Israel em Recife). Ainda no mesmo capítulo discutimos as conexões familiares de Isaac Cohen Henriques no âmbito comercial da DAS (Os três irmãos Henriques – Isaac, Jacob e Moseh – participaram do comércio no Recife Holandês e os dois últimos por vezes são associados às figuras de “piratas judeus” atuantes no Caribe após o fim do Brasil holandês).

Por fim, no terceiro capítulo, denominado “Antônio Henriques ou Isaac Cohen Henriques? Os dilemas identitários dos cristãos-novos no contexto da DAS”, tivemos como objetivo discutir os (possíveis) dilemas identitários vivenciados pelos cristãos-novos que aderiram ao judaísmo durante o período de dominação holandesa sobre o Brasil e que aqui

ficaram mesmo após o fim de tal período. A intenção é problematizar a questão da(s) identidade(s) cristã-nova no seio da DAS, demonstrando através da experiência de Isaac Cohen Henriques os dilemas que fizeram com que os cristãos-novos permanecessem como “homens divididos” (na expressão de Anita Novinsky) mesmo quando tal condição não era obrigatória (já que aparentemente Isaac Cohen Henriques – um cristão-novo nascido na Espanha, batizado em Portugal, que viveu na França, na Alemanha, na Holanda e no Brasil, nesses dois últimos como judeu público – quis ficar no Brasil após a saída dos holandeses, mesmo sabendo que seria obrigado a seguir uma religião diferente da sua). Foi neste capítulo, ao realizarmos a recapitulação dos principais fatos identificados na trajetória de Antônio Henriques, que mais nos aproximamos de uma narrativa tradicionalmente biográfica – ainda que sucinta. No referido capítulo buscamos também discutir com base em aportes socioantropológicos como os propostos por Nathan Wachtel e Natalia Muchnik, se a trajetória de Isaac Cohen Henriques corrobora historicamente a interpretação dos cristãos-novos como um grupo social pioneiro (ou antecipador) das chamadas identidades hibridizadas tão características da contemporaneidade mas pouco associadas aos primórdios da Idade Moderna. Após isto, buscamos demonstrar o quanto a trajetória de Isaac Cohen Henriques é representativa acerca das redes religiosas, familiares e comerciais que se formaram ao longa da e graças à DAS. Especial ênfase será dada à sua atuação enquanto representante do grupo social que pesquisadores como David Sorkin identificaram sob a tipologia dos chamados “judeus portuários”. Outro esforço realizado no terceiro capítulo refere-se à demonstração sobre o quanto a atuação persecutória da Inquisição foi decisiva para a formação de tais redes, apontando também – e em contrapartida – como os cristãos-novos conseguiram transformar as circunstâncias decorrentes de tal perseguição em incentivos à formulação de estratégias de resistência que lhes permitiram uma inserção (sobretudo pela via comercial) muito além do desejado pelos grupos que pregavam a sua segregação – dos quais justamente a Inquisição era a instituição mais representativa.

CAPÍTULO 1 – ANTÔNIO HENRIQUES: UM CRISTÃO-NOVO PROCESSADO PELA INQUISIÇÃO PORTUGUESA

Como o título deste capítulo já deixa antever, iniciaremos nossa exposição acerca da vida de Antônio Henriques a partir do momento em que o mesmo foi preso pela Inquisição. A razão para tanto se deve a dois motivos. O primeiro deles refere-se ao desejo de compartilhar com o leitor a forma como tomamos contato com a personagem ora investigada. Foi através de respectivo processo inquisitorial que obtivemos as primeiras informações a seu respeito. O que as outras fontes trouxeram foram acréscimos – valiosíssimos – que ampliaram a visão inicialmente formada a partir do dossiê inquisitorial. A segunda razão deve-se a uma questão de dar primazia aos aspectos de sua vida mais conhecidos por parte da historiografia brasileira para apenas num segundo momento apresentarmos aquilo que efetivamente se configura em novidade. Isto porque é sob o viés de cristão-novo processado pela inquisição pelo crime de judaísmo praticado no Brasil que Antônio Henriques é mais citado pelos pesquisadores. O exemplo mais conhecido desta vertente pode ser encontrado no livro de Ronaldo Vainfas, *Jerusalém Colonial* (2010), no qual Antônio Henriques é apresentado justamente sob essa perspectiva.

É portanto sobre o cristão-novo processado pela Inquisição Portuguesa que voltaremos inicialmente nosso foco.

1.1 A Inquisição e os cristãos-novos

O olhar que nós do século XXI voltamos para a dimensão religiosa da sociedade é muito distinto daquele com o qual os homens do século XVII enxergavam a religião e sua relação com as demais esferas da vida humana. Naquela época a religião desempenhava um papel muito mais decisivo e central do que o que costumamos imaginar hoje. Uma das consequências desta diferença de enfoque consiste na dificuldade para entendermos mais claramente os embaraços envolvidos em quaisquer processos vigentes naquela época que implicassem em mudança de credo religioso. A este respeito vale destacar que de fato:

O processo de secularização nos afastou irremediavelmente de épocas anteriores, nas quais o pertencimento religioso moldava identidades sociais rígidas e criava geografias confessionais que frequentemente reproduziam mapas políticos, tornando a passagem de uma Fé para outra complexa e traumática. Devido à secularização, em contraste, a conversão não só se

tornou muito mais frequente, como também mais difusa (MARCOCCI; DE BOER; MALDAVSKY; PAVAN, 2015, p. 2) ⁵.

Assim, segundo este ponto de vista, uma das principais dificuldades para o pesquisador compreender os homens daquele tempo, e que exige o uso bastante necessário da empatia histórica, é justamente entender a complexidade dos dramas psicológicos envolvidos nas situações que tais homens tinham de se deparar com algo para nós hoje tão comum mas que não o era para eles como é o caso da conversão. Adicione-se a isto o fato de que no caso dos cristãos-novos este processo se deu em muitos dos casos de maneira coercitiva, o que aumenta ainda mais as consequências psíquicas envolvidas.

Ainda a respeito das complexidades contidas nos processos de conversão religiosa no início da modernidade entendemos ser de grande valia destacar as advertências feitas por Bruno Feitler a respeito das conversões de cristãos-novos ao judaísmo naquele contexto. Segundo o professor da UNIFESP:

A sociedade compartimentada da época não concebia a existência de indivíduos fora dos grupos religiosos organizados. (...) A conversão religiosa podia assim não ser, muitas vezes, mais que a aparência externa, a fachada de uma passagem que ocorria em outro nível que não o do sentimento religioso. O processo de “retorno” ao judaísmo de muitos cristãos-novos se fez então não pela transformação de um criptojudaísmo em judaísmo oficial, mas pela aceitação por este ou aquele cristão-novo de suas origens sociais judaicas e a consequente integração à comunidade judaica oficial (FEITLER, 2009, p. 23-24).

Portanto a necessidade de pertencimento a um grupo religioso além de dificultar em termos psicológicos a adoção de uma nova identidade religiosa poderia também servir como fundamento para a existência de processos de conversão movidos mormente por necessidades de outras ordens que não da consciência religiosa propriamente dita. Num momento em que a consciência histórico-religiosa não concebia a possibilidade da existência social sem vinculação a um dado grupo religioso não havia do ponto de vista formal a possibilidade de usufruir simultaneamente da vivência religiosa de grupos diferentes. Dito em outras palavras, razões de sobrevivência poderiam obrigar os homens daquele tempo a identificarem-se exteriormente com uma identidade religiosa que suas concepções mentais – suas consciências, poderíamos também dizer – dificilmente estariam dispostas a abraçar caso vivessem em um contexto em que a liberdade de opção religiosa individual fosse já consagrada como um

⁵ Tradução nossa. No original, em inglês, consta o seguinte: “The process of secularization has removed us irremediably from earlier ages, in which religious belonging shaped rigid social identities and created confessional geographies that often reproduced political maps, making the passage from one Faith to another complex and traumatic. Due to secularization, in contrast conversion has not only become much more frequent, but also more diffuse”.

direito inalienável.

Por tais razões, após terem sido formalmente expulsos da Península Ibérica através dos atos assinados pelas monarquias espanhola e portuguesa em 1492 e 1496, respectivamente, apenas restava aos judeus ali residentes se converterem ao cristianismo ou fugirem daqueles países. A busca pela possibilidade de continuar externando sua religiosidade até então vigente conduzia compulsoriamente à escolha da última opção. Entre os destinos escolhidos estavam: Marrocos, no norte da África; a Península Itálica, principalmente as cidades de Nápoles, Veneza, Roma, Ferrara e Livorno; diferentes áreas do Império Otomano, com maior concentração nas cidades de Salônica, Esmirna e Istambul; e a região de Flandres, no norte da Europa, onde se destacaram as cidades de Antuérpia, Roterdã e Amsterdã.

Posteriormente um novo destino passaria a ser visto como viável, sobretudo para aqueles que já viviam como cristãos-novos, ou seja, como judeus convertidos ao catolicismo ou descendentes destes, sobretudo por aqueles que ainda conservavam suas práticas religiosas judaicas em segredo. Este novo destino era a América. Neste “Novo Mundo”, como chegou a ser chamado por muitos, uma parcela considerável dos cristãos-novos que para aqui se dirigiram nutria a esperança de exercerem sua religiosidade a uma distância segura da vigilância inquisitorial, ainda que soubessem que não poderiam exercê-la publicamente.

É claro que tal desejo não era tão simples de ser realizado. No caso dos cristãos-novos portugueses deve-se lembrar de que apesar da inexistência de Tribunais da Inquisição Portuguesa em sua colônia americana qualquer dos clérigos católicos ou dos leigos na função de Familiar do Santo Ofício estavam aptos a denunciar ao Tribunal qualquer caso suspeito de transgressão ao monopólio do catolicismo.

Além disto, ou em função disto, a Inquisição de Lisboa em diferentes momentos da história colonial lusitana na América optou por enviar Visitações para fiscalizar o catolicismo de seus súditos residentes no outro lado do Atlântico, inclusive antes mesmo da chegada dos holandeses ao nordeste brasileiro. Assim, por exemplo, a Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil ocorreu em 1591 e sua condução ficou a cargo do licenciado Heitor Furtado de Mendonça, então Deputado da Inquisição. Iniciou suas atividades em junho daquele ano na Bahia, ali permanecendo até 1593, ocasião em que suas atividades foram transferidas para Pernambuco, onde permaneceria até 1595. Com igual objetivo, a Segunda Visitação chegou ao Brasil em 1618 e permaneceu até 1620, desta feita sob a liderança do licenciado Marcos Teixeira.

A jurisdição da Inquisição ultrapassava tempo e espaço jurídicos. De fato, a respeito de seu âmbito de atuação merece ser lembrado que:

A competência *ratione materiae* ia além do sentido estrito e formal de heresia: incluía os pecados que, mesmo indiretamente, constituíssem um perigo para a fé coletiva. Numa faixa onde o direito e a moral mais de perto se entrelaçavam, dado o seu caráter preventivo e exemplar, abrangia também as suspeições de heresia e procedia contra ausentes e defuntos. (SIQUEIRA, 1996, p. 505).

Assim, sua atuação em nome da defesa da pureza da cristandade lhe atribuía competência para julgar ilícitos ocorridos mesmo em locais e temporalidades que à primeira vista não estavam sobre seu alcance. Exemplo disto são os processos movidos contra cristãos-novos residentes no Brasil holandês, nos quais os réus eram condenados inclusive por práticas realizadas no nordeste do Brasil entre 1630 e 1654, num momento e local que não estavam sob a jurisdição das coroas ibéricas (unidas entre 1580 e 1640) e sim sob o domínio neerlandês. No entanto a jurisdição fundada na religião prevalecia sobre a jurisdição baseada nos princípios do Direito Internacional e do próprio direito penal então vigente.

Graças a esta ubiquidade de sua atuação, a Inquisição conseguiu produzir fontes históricas referentes a fatos que em primeira análise não deveriam ser abordados por tal instituição. Um exemplo disto é a circunstância acima mencionada, qual seja a vida dos cristãos-novos residentes no Brasil holandês. Mesmo não tendo competência para processar ninguém que fosse considerado súdito neerlandês ainda que temporariamente, a Inquisição processou e condenou homens que viveram naquele período e local pelo crime de judaísmo, e ao fazê-lo propiciou a nós historiadores a possibilidade de alcançarmos importantes pontos das vidas daqueles homens e da sociedade na qual viviam.

É importante deixar claro que não se está afirmando que a Inquisição atuava sem respeitar as convenções existentes entre os governos atinentes ao julgamento de seus cidadãos por órgãos da justiça (ainda que religiosa) de outros países. O que queremos ressaltar é que tal instituição envidava todos os esforços possíveis a fim de encontrar os fundamentos legais para trazer para sua jurisdição todos os casos suspeitos de descumprimento dos preceitos cristãos por parte de adeptos batizados. Há exemplos concretos, no entanto, que indicam que ao menos em alguns casos, entre obedecer ao ordenamento jurídico internacional ou à sua missão de zelar pela correção ou punição de todo e qualquer cristão em desvio, a Inquisição optou pela última alternativa. Exemplo vívido disto pode ser visto no episódio da tomada do Forte Maurício, em Penedo⁶, durante o qual dez supostos cristãos-novos foram presos suspeitos do

⁶ O Forte Maurício estava situado nas proximidades da margem do Rio São Francisco, em localidade que hoje se situa na cidade alagoana de Penedo.

crime de judaísmo, e mesmo alegando serem cidadãos neerlandeses alguns deles permaneceram presos até que tal circunstancia fosse efetivamente comprovada.

Entre os cristãos-novos residentes no Brasil holandês processados pela Inquisição lisboeta constam o registros de:

- Diogo Henriques, aliás Abraão Bueno (Processo nº 1770, ano de 1646), preso durante a tomada do Forte Maurício, em 18 de setembro de 1645;⁷

- Gabriel Mendes, aliás Abraão Mendes (Processo nº 11362, ano de 1646), preso na mesma ocasião que Diogo Henriques;

- João Nunes Velho, aliás Samuel Velho (Processo nº 11575, ano de 1646), preso na mesma ocasião que Diogo Henriques e Gabriel Mendes;

- Miguel Francês, aliás David Francês (Processo nº 7276, ano de 1646), preso em 1645, na Várzea do Capibaribe, quando se encontrava entre os revoltosos luso-brasileiros;

- Manoel Gomes Chacão (Processo nº 7533, ano de 1646), preso em 1646, também em região sob o controle dos revoltosos brasileiros;

- Joseph de Lis, aliás Isaac de Castro Tartas (Processo nº 11550, ano de 1647), preso em 1644, na Bahia, foi relaxado ao braço secular e queimado vivo em 15 de dezembro de 1647;

- Mateus da Costa (Processo nº 306, ano de 1652), preso em 1646, na Bahia, enquanto efetuava a cobrança de uma dívida;

- Pedro de Almeida, aliás Izaque de Almeida (Processo nº 11562, ano de 1648), preso em janeiro de 1648, sob ordem do Vigário Geral de Pernambuco, ocasião em que residia na localidade chamada de Ribeira do Capibaribe;

- Antônio Henriques, aliás Isaac Cohen Henriques (Processo nº 7820, ano de 1662), preso em 1660, também sob ordem do Vigário Geral de Pernambuco;

- Miguel Henriques (Processo nº 4702, ano de 1671), preso em 1670, em Recife.

Deve-se ressaltar também que a atuação da Inquisição sobre os moradores do Brasil holandês não se dava de maneira direta, haja vista a impossibilidade jurídica para tanto. Seu

⁷ Sobre o episódio da tomada do Forte Maurício e seus prisioneiros cristãos-novos processados pela Inquisição, consultar Ronaldo VAINFAS. *Jerusalém Colonial*, 2010.

modus operandi se dava através da recolha de dados acerca dos eventuais cristãos-novos que aderissem ao judaísmo bem como através do monitoramento de suas localizações. Caso algum destes fosse identificado em área sob a jurisdição inquisitorial sua prisão era algo quase inevitável. A maioria dos cristãos-novos do Brasil holandês processados pela Inquisição foi capturada sob esta circunstância. Alguns precisaram viajar para as regiões de domínio português ou simplesmente se encontravam em locais que foram reconquistados pelos revoltosos durante o processo de retomada português. Outra forma de captura foi a daqueles, como Antônio Henriques, que não saíram da região sob o domínio holandês e no entanto cometeram o erro de nela permanecerem após a retomada de sua posse por parte da coroa portuguesa. Vejamos, então, quais foram as consequências desta decisão de “se deixar ficar” no Brasil.

1.2 Antônio Henriques: um prisioneiro da Inquisição

Antônio Henriques, ou Antônio Henrriques (como ele próprio assinava) ou ainda Antônio Henriquez (como o identificavam os agentes da Inquisição), foi entregue aos cárceres da Inquisição de Lisboa em 21 de fevereiro de 1661. Foi encaminhado para a décima casa do meio novo, onde permaneceu preso em companhia de Simão Roiz Neto e João Perez (ANTT IL – Processo nº 7820, fl. 2-2v). O responsável por sua prisão e envio a Lisboa, o então Vigário Geral de Pernambuco, Antônio Velho da Gama, revelou, em carta datada de 08 de outubro de 1660, que o prendeu e enviou por entender tratar-se de “judeo publico q aqui se deixou ficar uiuendo sempre na tal lei, depois q foraõ p.^a olanda os mais judeos” (ANTT – 7820, fl. 3). Para chegar a esta conclusão teria corroborado a própria confissão do suspeito o qual teria lhe revelado que fora batizado quando menino na Espanha e que apesar de ter sido circuncidado na Holanda desejava retornar à religião católica (ANTT – 7820, fl. 3).

Assim, o crime atribuído ao acusado referia-se à prática da heresia do judaísmo, tipificado no Regimento de 1640 em seu Livro III, na Sessão “Das penas, que hão de haver os culpados nos crimes, de que se conhece no Santo Ofício”, onde se prevê inclusive as penas aplicáveis nos seguintes termos:

Contra os hereges e apóstatas, que sendo cristãos batizados, deixam de ter, e confessar a nossa santa fé católica, e se apartam do grêmio, e união da Santa Madre Igreja, estão por direito comum, e breves apostólico determinadas as penas de excomunhão latae sententiae, reservada ao Sumo Pontífice pela bula da Ceia do Senhor, da qual o Inquisidores podem absolver no foro exterior, pela faculdade apostólica, que para isso tem: de irregularidade, que

igualmente impede o exercício das ordens já recebidas, como também receberem se de novo: de infâmia, e privação de ofícios, e benefícios obtendo, com inabilidade para alcançar outros: de relaxação à Cúria secular, e confiscação de bens, desde o dia em que se cometeu o delito. Além destas penas, há outras menos graves como a abjuração, degredo, açoite, reclusão, cárcere, hábito penitencial, condenação pecuniária, e penitências espirituais. Com umas, e outras se costuma no Santo Ofício castigar os culpados, segundo a diferença dos crimes, estado da causa, e qualidade das culpas, e das pessoas, que as cometerão, e o modo com que nelas se há de proceder no Santo Ofício (REGIMENTO DO SANTO OFÍCIO, 1996, p. 828-829).

Note-se ainda que, no dizer do Vigário Geral de Pernambuco, Antônio não estava sendo preso apenas por ter professado o judaísmo durante a permanência dos holandeses no Brasil mas também por que “se deixou ficar vivendo sempre na tal lei”, o que implica dizer que aos olhos dos agentes inquisitoriais o acusado ainda continuava realizando práticas judaicas.

A carta na qual o Vigário Antônio Velho da Gama, responsável por sua prisão, historia as razões pelas quais sua captura ocorreu foi datada de 08 de outubro de 1660. Assim, graças à data da referida missiva podemos chegar à conclusão de que Antônio Henriques estava preso no mínimo desde 08 de outubro de 1660.

Diferentemente de outros processados pela Inquisição, Antônio Henriques não teve testemunhas arroladas contra si. A única pessoa ouvida em seu processo foi ele mesmo.

1.3 O processo de Antônio Henriques

O processo de Antônio Henriques, quando comparado com os de outros cristãos-novos, é breve e simples. A oitiva de testemunhas foi prescindida e sua condenação baseou-se em apenas um testemunho – o seu próprio.

A regulamentação dos procedimentos a serem adotados para a obtenção da confissão indicava a essencialidade de tal ato dentro do entendimento processualístico inquisitorial. Segundo o Regimento de 1640:

Porenquanto as confissões dos culpados no crime de heresia são o único meio, com que podem merecer, que com eles se use de misericórdia, e o principal fundamento, que tem o S. Ofício, para proceder contra as pessoas, de que nelas se denuncia: ordenamos, que começando algum preso a confessar suas culpas em alguma das sessões, de que está dito no título precedente, ou em qualquer outra parte do processo, os Inquisidores tomem

por si essa confissão, sem cometer a algum Deputado (REGIMENTO DO SANTO OFÍCIO, p. 779).

Sobre a importância da confissão nos processos inquisitoriais, Bethencourt (2000, p. 50) destaca que apesar de tais processos se orientarem com vistas à obtenção de dois objetivos, quais sejam “o controle dos indícios e a obtenção da confissão dos acusados”, é neste último objetivo que se encontra a centralidade da investigação inquisitorial. O essencial é a confissão: “é para a sua produção que se organiza todo o processo, e é em função dela que se encadeiam as diversas sessões de interrogatório” (BETHENCOURTH, 2000, p. 50). No caso de Antônio Henriques não foram necessárias a adoção de quaisquer medidas coercitivas – além da prisão – para a obtenção de sua confissão.

A sessão de confissão foi iniciada em 17 de janeiro de 1661 e continuada no dia 18 do mesmo mês, perante o Inquisidor Francisco Baretto e o notário Manoel da Costa de Britto. A confissão ocupa 8 fólios, perfazendo 15 páginas, e a ela foi atribuído crédito ordinário. A ratificação da confissão ocorreu três dias depois, em 21 de janeiro, perante o mesmo Inquisidor. Vê-se que todo o procedimento instrutório com vistas à obtenção do acervo probatório contra o acusado foi celeremente realizado em cinco dias.

Sobre a referida confissão temos a destacar o seguinte:

O réu identificou-se como Antonio Henriquez, cristão-novo, que foi mercador, natural da cidade de Antequera, na Andaluzia, Reino de Castela. Indicou ainda ser filho de Francisco Vaz de Leão e de Dona Beatriz [de Tovar], bem como alegou ter cinquenta e sete anos de idade (ANTT IL – Processo nº 7820, fl. 5).

Quanto aos fatos relevantes de sua vida, relatou que seu batizado, realizado em sua cidade natal, ocorreu quando o mesmo contava com sete ou oito anos de idade na Igreja de São Sebastião. Declarou também que mais ou menos pela mesma época – que acreditava tratar-se do ano de 1615 – seus pais e irmãos seguiram para a França onde residiram por cerca de um ano na cidade de São João de Luz. Nesta cidade, logo que ali chegaram, seu pai lhe teria revelado que “era judeu em seu coração, inda que o não mostrasse no exterior, e que cria na ley de Moyses” (ANTT IL – Processo nº 7820, fl. 6). Na mesma ocasião seu pai lhe teria recomendado que deixasse o cristianismo e que a partir daquele momento crescesse apenas no “Deos verdadeiro que fez o Ceo e aterra” (ANTT IL – Processo nº 7820, fl. 6). A recomendação teria sido acatada, e a partir daquele momento o garoto de cerca de sete ou anos de idade, que até então “sabia as orações da Igreja Católica”, adotou a nova religião

proposta por seu genitor. Um detalhe significativo refere-se ao fato de que apesar de ter acatado a sugestão de seu pai, o jovem Antônio não comunicou isto pois “não respondeu a seu pai palavra alguma” (ANTT IL – Processo nº 7820, fl. 6), o que nos leva a conjecturar que mais que uma imposição parece ter se tratado efetivamente de mera sugestão – mesmo que não possa ser deixada de lado a relação desigual de poder entre pai e filho. É preciso destacar também que neste relato há algumas possíveis imprecisões referentes à idade em que tais fatos ocorreram. Se em janeiro de 1660 Antônio Henriques tinha 57 anos de idade, por volta do ano de 1615 deveria estar com cerca de 12 anos. Esta idade se aproxima muito mais da faixa etária em que as famílias criptojudas tradicionalmente “revelavam” a seus filhos o “segredo” de seu judaísmo secretamente praticado. Ao menos teoricamente, um adolescente de 12 anos de idade teria muito mais maturidade para guardar o segredo do criptojudaísmo que uma criança de 7 ou 8.

Ainda de acordo com o relato de Antônio Henriques, passados alguns meses sua família se deslocara outra vez. Desta feita para Amsterdã, na Holanda. O momento em que ali chegaram é especificado como o mês de maio do ano de 1618 (ANTT – 7820, fl. 6). Ao chegar à cidade neerlandesa, antes de adquirir residência própria, a família passou algum tempo (não precisado ao certo) hospedada na casa de certo Abraão Espinosa (embora Antônio Henriques não tivesse certeza se era o nome exato), cunhado de seu pai e judeu público na cidade (ANTT – 7820, fl. 6-6v). Ronaldo Vainfas (2010, p. 283) identifica este Abraão Espinosa como tio do famoso filósofo Baruch Espinosa.

Uma das primeiras medidas tomadas por Francisco Vaz de Leão ao estabelecer-se em terras holandesas foi providenciar que fossem realizadas a sua circuncisão e as de seus filhos. O responsável pela execução de tal ato foi o judeu alemão Arão Levi (apesar de qualificá-lo como alemão, Antônio Henriques acreditava que Arão Levi teria nascido em Praga, o que pode indicar que a expressão “alemão” indique apenas o fato de se tratar de um judeu de origem ashkenazita). Após a realização das circuncisões, pai e filhos adotaram novos nomes – desta feita, judaicos: Francisco Vaz de Leão tornou-se Abraão Israel Henriques; Antônio Henriques passou a chamar-se Isaac Israel Henriques; Jerônimo Henriques tornou-se Jacob Israel Henriques; Rodrigo Henriques recebeu o nome de Moyses Israel Henriques; João Henriques passou a ser chamado por Aram Israel Henriques; e outro João Henriques tornou-se David Israel Henriques (ANTT IL – Processo nº 7820, fl. 6v-7).

Ainda segundo o relato de Antônio Henriques também a parcela feminina de sua família teria passado pelo ritual de iniciação que o registro inquisitorial descreve com a informação de que “todos foraõ circuncidados com as ceremonias costumadas em semelhantes actos. E aditta suamay Dona Beatriz o foi tambem na formaquecostuma fazer as molheres quehe banhandose, assistindo outras molheres as quaes repetemhuãbenção” (ANTT – IL – Processo nº 7820, fl. 07). O fato é que após ter sido banhada – em um mikveh? – a senhora Beatriz de Tovar foi considerada (ou passou a considerar-se) como formalmente judia e recebeu o nome judaico de Esther Israel Henriques. Idêntico procedimento foi adotado em relação à filha do casal – cujo nome cristão Antônio Henriques não se lembrava – e que recebeu o nome judaico de Rachel Israel Henriques (ANTT – IL – Processo nº 7820, fl. 07-07v). Após a adesão formal ao judaísmo, a família passou a professar publicamente tal religião em Amsterdã por alguns anos – não foi precisado exatamente quantos – sempre indo às sinagogas “todos os dias, tres vezes em cada dia, pela manhã, à tarde ea noite” (ANTT – IL – Processo nº 7820, fl. 07v).

Segundo Antônio Henriques, no momento em que foi preso seus pais e os irmãos David e Arão já estavam mortos. Os demais parentes frateros residiam em Amsterdã onde eram todos casados (ANTT – IL – Processo nº 7820, fl. 07v).

Após apresentar dados sucintos acerca da vida de seus familiares em Amsterdã, Antônio Henriques passou a referir-se aos nomes dos demais praticantes do judaísmo com quem seus familiares conviviam no dia a dia religioso da cidade neerlandesa. Segundo suas lembranças faziam parte da comunidade judaica amsterdamesa os seguintes indivíduos: Baruch Osorio, alias Bento Osorio, Benjamin Israel, Besalel Coronel, os irmãos Josua Abbas e Salomon Abbas – todos estes lisboetas; o italiano Samuel Abendana; David Abendana, português; Abraham Aboab, provavelmente lisboeta; os irmãos Israel Mendez e Jacob Israel Mendez, alias Jeronymo Rodrigues Mendez e Duarte Rodriguez Mendes, respectivamente, portugueses naturais de Fundão e parentes dos Henriques; os irmãos David Salon e Isaac Salon, portugueses; David Ergas, português; David Senior, português que viveu alguns anos em Castela, onde foi poeta; os primos David de Mesquita e Moyses de Mesquita, portugueses; os filhos de Manoel Ayres, Isaac Mesurado e Jacob Mesurado, lisboetas (ANTT – IL – Processo nº 7820, fl. 07v-8v).

Sobre o cristãos-novos praticantes do judaísmo em Hamburgo, Antônio Henriques citou as seguintes pessoas: seu sogro, Diogo Gonçalvez de Lima, que utilizava também o

nome judaico de Jacob deLima; Henrique de Lima, irmão do supracitado Diogo, que utilizava o nome judaico de Mosen deLima; Duarte de Lima, filho de Henrique de Lima, conhecido no judaísmo como David deLima (sobre este cristão-novo, vale destacar que Antônio Henriques ressalta que o mesmo utilizava-se de seu nome cristão/português para enviar correspondências para Portugal); Duarte Estevez de Pina, conhecido entre os judeus como Isaac Milano, português; David Zuzarte, natural de Lisboa, e que exercia a profissão de “sergheiro”; David Oef, português; Luiz Diaz de Lemos, parente de Antônio Henriques, natural da região da Beira, e que no seio da comunidade de Amsterdã adotava o nome de Joseph de Lemos; Jacob de Lemos, sobrinho de Joseph de Lemos; (ANTT – IL – Processo nº 7820, fl. 09v); os três irmãos, Samuel de Cáceres, Moysen de Cáceres, Jacob de Cáceres, todos nascidos na cidade do Porto, provavelmente filhos de certo Francisco de Cáceres, acerca do qual Antônio Henriques ouvira dizer que fora relaxado à justiça secular. (ANTT – IL – Processo nº 7820, fl. 09v-10).

Acerca dos cristãos-novos que abraçaram publicamente o judaísmo em terras pernambucanas, Antônio Henriques listou os seguintes: os irmãos Jacob Navarro, Moysen Navarro e Aram Nauarro, filhos de Abraham Navarro, este natural da Beira; David Attias, francês de nascimento, porém filho de pai português; Moysen Perez; Isaac Gabay, David Gabay e Solomão Gabay, irmãos; Samuel Pereira, português; David Geserum Vizeo, provavelmente natural de Recife; David Dias, português; Simão Drago, natural da Beira; Moysen da Farya, natural do Porto, onde era conhecido como Isac da Farya; Bento Henriquez, ex-morador de Lisboa, que utilizava o nome judaico de Baruch Habilho; Josué Israel, nascido em Veneza, “oqualdepois de restituído o Arrecife ao poder dos Portuguezes, ficou vivendo nom mesmo lugar por se reduzir a nossasantafecatholica, efoi bautizado não sabepor quem, eviue indahoje no Arrecife cõ nomedePedroLuis mercador” (ANTT – IL – Processo nº 7820, fl. 10v-11). Vale destacar que, segundo este relato de Antônio Henriques, este cristão-novo chamado Josué Israel seria o segundo cristão-novo nominalmente identificado que teria passado pela mesma experiência que nosso investigado, isto é, a experiência de “ter se deixado ficar”. A opção destes dois cristãos-novos foi uma exceção. Conforme Antônio Henriques, “todas estas pessoas consuas molheres efilhos setornaraõ apassar aOlanda com os Olandezes despois da recuperação dePernambuco” (ANTT – IL – Processo nº 7820, fl. 11).

Segundo as declarações de Antônio Henriques perante os inquisidores, a razão pela qual permaneceu em Recife foi que “elle confitenteficou vivendo no mesmo Arrecife por querer tambemdeixar acrença daley de Moyses, etornar à de NossoSenhor JesusChristo,

emquefora nascido e criado” (ANTT – IL – Processo nº 7820, fl. 11). Ainda segundo seu relato, teria sido desde o ano de 1653 que havia rompido com o judaísmo e desejava retornar ao catolicismo. Essa circunstância inclusive teria sido comunicada a sacerdotes católicos mas estes teriam alegado que não dispunham de competência para (re)admiti-lo ao catolicismo ante a sua confissão de práticas judaicas (o que implicaria em seu necessário julgamento perante a Inquisição, por tal matéria ser de jurisdição exclusiva desta). É interessante notar também que, se dermos credibilidade ao relato apresentado perante os inquisidores, Antônio Henriques teria confessado seu desejo íntimo de retornar ao cristianismo aos sacerdotes católicos mas não exteriorizou tal intento perante a comunidade em que vivia. A razão para tal atitude seria que “viuia apartado daley de Moyses emseucoração, porhoque no exterior mostrauaocontrario per medo dealgús inimigos quetinha na dittaterra” (ANTT – IL – Processo nº 7820, fl. 11v). Tal situação, que perduraria até o momento de sua prisão, se verídica, faria de Antônio Henriques, ao menos durante tal período, um “criptocatólico”?!

Em 24 de janeiro de 1661 foi deferido pelos Inquisidores o Requerimento do Promotor, no qual este requeria a decretação da prisão do réu e seu processamento na forma do Regimento. É de ressaltar o fato de que a decisão dos inquisidores sobre o requerimento ocorreu por maioria dos votos (portanto não foi unânime). Ficou decidido que apesar de não haver prova contra a confissão apresentada pelo réu, e mesmo levando-se em conta que o mesmo declarou que desejava seguir a fé católica:

Asim não hauendo imformação nenhuã em contrº. Se deuia estar pella confissão feita naforma emque o esta eque como apresentado voluntarianteesemproua deuia ser tratado eprocessada sua cauza; masqprmayor cautela seria retido em o carcere dapenitencia ate se chegar atermos de ser sufficientemte. Instruido nas couzas daFee necessas. pª.sua saluação epªse uer e conhecer se a conuersão nasce de coração eda mostra de verdad.º arrendim^{to}” (ANTT – IL IL – Processo nº 7820, fl. 16).

Contra a decisão dos Inquisidores, o Promotor interpôs Apelação, requerendo que o acusado permanecesse preso até seu julgamento (e não por mera cautela, como pretendiam os inquisidores), tendo a Apelação sido provida pelo Conselho Geral em 18 de fevereiro de 1661. Os membros do conselho além de acatarem a tese do Promotor no sentido de que o acusado deveria permanecer preso durante o processo determinaram ainda que o Vigário Geral de Pernambuco realizasse diligências com a finalidade de robustecer mais as culpas coletadas contra o acusado e esclarecer melhor pontos obscuros de suas declarações, como,

por exemplo, a alegação de que já havia revelado seu interesse de ser admitido como membro da Igreja Católica.

A Sessão de Inventário foi realizada em 16 de março de 1661. Quem conduziu a referida assentada foi o Inquisidor Rodrigo de Miranda Henriquez. Relatou uma situação econômica bastante precária e, se verdadeira, bastante distante das condições em que vivia em Amsterdã (das quais trataremos mais adiante). Disse que “que não tinhadeseu cousa algũa per hauer caidoem pobreza, nem ainda tem os moueis q lhe são necessarios para se vestir” (ANTT – IL – Processo nº 7820, fl. 21).

No dia 25 de fevereiro de 1661, Antônio Henriques foi submetido à Sessão de Genealogia, conduzida pelo Inquisidor Dom Veríssimo de Lancastro. Sobre os dados trazidos nesta sessão trataremos mais adiante ao abordarmos as informações autobiográficas fornecidas por nosso investigado.

A Sessão de Crença foi realizada em 04 de março de 1661, igualmente conduzida por Dom Veríssimo de Lancastro. Como consequência desta Sessão, no dia 09 de março entregou aos Inquisidores uma folha de papel que previamente lhe havia sido entregue na qual anotara as orações da “Semah” e da “Hamidah”.

É importante frisar que as transcrições das duas orações judaicas por si só já serviriam como forte indício acerca da participação efetiva de Antônio Henriques nas cerimônias e ritos judaicos e atestando credibilidade à informação de que ele e sua família iam à Sinagoga três vezes ao dia. A fim de comprovar a veracidade de tal assertiva transcrevemos abaixo, a título de exemplo, a primeira das orações apresentadas por ele:

Semah Israel A. eloenu A. ehad – Baruh sem kebot malhuto Leo Lam Vaed
Amarás a A. tu Dio con todo tu corasson y con toda tu alma y Con todo tu haver y seran las palavras estas que yo te incommiendan oy sobre tu corasson y enseñalas has a tus hijos y hablaras en ellas en tu estar en tu Caza y en tu andar por la carrera y en tu echar y en tu Levantar y escribirlas has sobre humbrales de tu caza y en tus puertas – y será si oyendo oyerdes a mis encomendanças que yo te encomendan oy Para amar a A. tu Dio y para lo servir con todo tu corasson y con toda tu Alma y dare lluvia en su tierra en su ora temprana y tardia y cojeras tu Civera y tu mosto y tu azeite. Daré yerva en tu campo para tu quatroepea y comeras y hastarteás. Sed guardados a vos que no se sombaya vuestro corasson y vos aparteys y sirvais a dioses otros y vos humilleys a ellos y cresserá furor de A. en vos y deterná y no será lluvia y La tierra no dará su hermollo y perdevos eys ayna de sobre La tierra que A. dan a Vos. y pondreis a mis palavras estas sobre Vuestro coraçon y seran por tephilim entre tus ojos – y abezareys a ellas a Vuestros hijos para que se muchiguen Vuestros dias y dias de Vuestros hijos sobre La tierra que Juró A. a Vuestros Padres para dar a ellos como dias de los cielos sobre La tierra. Y

dijo A. a Mosseh por dezir a hijos de Israel y dirás a ellos – y hagan a ellos el çìçit sobre alas de sus paños por sus generancias y daran sobre el çìçit dela ala hilo cardeno. y será a Vós por çìçit y vereis a el. Y [ininteligível] eys de todas encomendaças de A. y hareis a ellas. [ilegível] esculquais empos vuestro corasson y empos Vuestros ojos. Que Vos errantes empos ellos porque vos lembreis y hagais a todas mis encomendaças y sean santos a vuestro dio. yo A. vuestro Dio – que saque a Vos de tierra de Egipto para ser a Vos por dio. A. Vuestro Dio.

Reposta da Semah acima

Verdad çierta y compuesta fiel [ilegível] suave [ilegível, ilegível] fuerte y temerosa la palabra esta para siempre y siempre: Verdad dio & siempre nuestro Rey .fuerte de Iacob. Amparo de nuestra salvacion para generañcio y generansio el firme y su nombre firme y su silla compuesta y su Reyno compuesto y su verdad para siempre y siempre verdad de egypto nos redimio A. nuestro Dio de caza de siervos nos livró .todos sus primogenitos mataste y tu primogenito Israel redimiste y sobervios hundiste y queridos passaram Lamar y cubrieron agua sus angustiadores uno dellos no fue remanessido. Por esto loaron queridos y enaltesseron al dio e dieron psalmesimientos canticos y loores a el Dio y dio vivo y firme alto y ensalsado grande barragan y temeroso hazien abajar altivos hasta tierra hazien enaltesser caidos hasta alto sueltan encarselados redimien humildes ayudan pobres . El Respondien a su pueblo Israel em hora de su esclame a el. Loor a el dio alto su redimidor Bendito el y bendisido Mosseh y hijos de Israel . Até cantaron cantico con alegria mucha y dijeron todos ellos quien como tu em los dioez A. quien como tu hermoso en la santidad temeroso de loores hazien maravillas y es dicho nuestro redimidor A. çebaot su nombre santo de Ysrael bendito tu A: redimien a Ysrael (ANTT-IL Processo nº 7820, 31-31v).

Herman Wouk (2002, p. 102), ao tratar do versículo 4 do capítulo 6 do livro do Deuteronômio que inicia a Shemá, afirmou que este é “o versículo das Escrituras que os judeus do mundo todo mais conhecem de cor”. Antônio Henriques foi muito além deste verso inicial. O fato de ter anotado tal oração com tal precisão sete ou oito anos após a última reunião da Sinagoga de Recife serve como forte indício de que o mesmo a recitava com no mínimo uma frequência muito próximo do esperado para um judeu praticante (duas vezes por dia).

A sentença condenatória de Antônio Henriques foi prolatada em 13 de março de 1662, ou seja mais de um ano após a última ocasião em que havia sido ouvido. Não é possível saber se o processo ficou todo este tempo “parado” aguardando o resultado das diligências a serem realizadas em Pernambuco ou se por outro motivo. O fato concreto é que, graças a esta demora, que destoa do andamento rápido característico do início da instrução processual, Antônio Henriques permaneceu preso por mais de um ano nos cárceres da Inquisição sem que fosse praticado nenhum ato processual. Permaneceu preso durante esse tempo apenas aguardando o proferimento de sua sentença. As penas que lhe foram aplicadas são as seguintes: cárcere e hábito penitencial a arbítrio dilatado, comparecimento ao auto de fé, no

qual deveria abjurar de seus “heréticos erros”, excomunhão maior (da qual foi absolvido), confiscação de todos os seus bens em favor da Câmara e Fisco Reais, penitências espirituais e instrução ordinária. Foi considerado herege do ano de 1617 em diante (ANTT – IL – Processo nº 7820, fl. 34-34v).

A cerimônia de publicação da referida sentença se deu no dia 17 de setembro de 1662, ocasião em que foi realizado o Auto de Fé, do qual participaram Antônio Henriques e outros condenados.

No dia 10 de outubro de 1662 foi redigido um Termo de Zelo e Penitências – juntado ao processo – em que foi determinado que a partir de então levantava-se o cárcere e retirava-se o hábito penitencial estando o sentenciado livre para ir e vir desde que não saísse do Reino de Portugal e cumprisse as seguintes condições:

Neste primeiro anno seconfessará nas quatro festas principaes...a saber Natal, Paschoa da Ressureição, Spirito Santo e Assumpção de Nossasenhora, doq mandará certidão no fim do annos, enão comungará sem licença desta mesa, dada per escrito. E que no mesmo anno rezaria em cada semana hu Rosario à VirgemSenhora nossa, ecadasextafeira cinco Padrenossos ecinco Ave Marias à hora dasChagas deChristo. E lhe foi tirado o habito penitencial, eleuantado o carcere, emandado empaz cô tanto que se não saia desteReyno se licença do santo officio (ANTT – IL IL – Processo nº 7820, fl. 43-43v).

Além de tais condições foi ainda advertido para que não voltasse a incorrer nos “mesmos erros” pelos quais foi preso, o que implicaria em ser considerado como réu relapso, ocasião em que as penas seriam “bem menos brandas”. Tais advertências foram proferidas pelo Inquisidor Dom Veríssimo de Lancastro.

Apesar do Termo de Zelo e Penitências que concedeu a soltura ao sentenciado ter sido elaborado em 10 de outubro de 1662, podemos deduzir que este deve ter permanecido preso por pelo menos mais dois dias. Tal constatação advém do fato de que no fl. 44 do processo consta uma certidão de confissão na qual o Sacerdote Jorge da Costa atesta ter ouvido a confissão de Antônio Henriques nos cárceres da Penitência em 12 de outubro de 1662.

Ao fim do processo consta o relato das custas as quais resultaram no montante de 1554 réis.

Ao todo o processo movido contra Antônio Henriques perfaz um total de 45 fólios, o que o faz distanciar-se bastante de processos de outros cristãos-novos residentes no Brasil holandês. Apenas a título de comparação, basta citar que o processo de Joseph de Lis, aliás Isaac de Castro resultou em 323 fl. (ANTT – IL IL – Processo nº 11550).

A visível simplicidade do processo de Antônio Henriques não se resume apenas ao aspecto quantitativo. Como pudemos ver, tratou-se de um processo simples também sob a dimensão qualitativa. Nenhuma testemunha foi ouvida, não houve incidentes ao longo de sua tramitação tais como a necessidade de ouvida de testemunhas em outras localidades ou reinquirição do acusado. A diligência expedida para o Vigário Geral de Pernambuco ou não foi cumprida ou seu cumprimento só se deu após o julgamento, o que de uma ou de outra forma implica em sua insignificância para o resultado final da investigação. Além disto a confissão do acusado foi considerada digna de crédito ordinário desde seu início e salvo a atuação do Promotor, até por se tratar do responsável formal pela acusação, parece que foi realmente vista com bastante simpatia e confiança por parte dos inquisidores no sentido de tratar-se de uma confissão sincera tal qual a Inquisição desejava sempre obter.

Ressaltamos bastante essa simplicidade do processo pois, conforme pretendemos demonstrar ao longo deste trabalho, apesar de todo o enorme aparato de registros investigativos mantidos pelo Santo Ofício, aparentemente os Inquisidores não conseguiram avaliar exatamente quem era Antônio Henriques. Mas isto deixaremos para os próximos capítulos.

1.4 Alguns episódios da vida de Antônio Henriques segundo ele mesmo:

Após termos visualizado um breve panorama sobre o feito inquisitorial que serviu de fundamento para a sua condenação pelo Tribunal do Santo Ofício entendemos ser interessante tratar das informações trazidas pelo próprio Antônio Henriques acerca de sua vida e das de seus familiares. A maior parte de tais informações foram reveladas na sessão de genealogia. Outras já foram indicadas anteriormente e serão retomadas apenas para auxiliar na obtenção de fluidez na narrativa por ele apresentada.

Antônio Henriques foi um cristão-novo que exerceu como profissão principal (ou pelo menos exercia na época em que foi preso pela Inquisição Portuguesa) a de mercador. Nasceu em Antequera, na Região de Andaluzia, no Reino de Castela. Tinha 57 anos em 17/01/1661.

Assim, seu nascimento deve ter ocorrido em 1603 ou 1604 (ANTT – IL – Processo nº 7820, fls. 05-05v).

Seus pais foram Francisco Vaz de Leão (a última parte do nome parece ser mais referência à Região de Leon, na atual Espanha, que um sobrenome propriamente dito) e Beatriz de Tovar (assim como parecia ser costume à época, em algumas ocasiões, as fontes referem-se ao seu prenome como “Brites”). Quanto aos locais de seus nascimentos, Antônio Henriques informou que seu pai nasceu no lugar do Fundão, termo de Covilhã, e sua mãe era castelhana de Antequera. Ambos eram cristãos-novos (ANTT – IL – Processo nº 7820, fls. 23).

Antônio Henriques relatou na sessão de genealogia, à qual foi submetido em 25 de fevereiro de 1661, que seus pais já eram defuntos naquele momento. I. S. Emmanuel, por outro lado informa que Francisco Vaz faleceu em 1674, em Londres (EMMANUEL, 1962, p. 65). É possível que o Francisco Vaz identificado por Emmanuel seja outro, mas em caso contrário fica a indagação: Antônio Henriques mentiu a este respeito (para proteger seus pais, por exemplo?) ou estava afastado de sua família o suficiente para presumir seu pai como morto mesmo sem notícia concreta a este respeito? Se estava afastado mesmo, isto se deu por decisão voluntária ou era uma mera consequência da distância entre Pernambuco e a Europa e as possíveis dificuldades de comunicação entre os dois lados do Atlântico, sobretudo com a razoavelmente recente mudança no comando do poder deste lado do Atlântico?

No tocante a seus avós, sabia apenas que sua avó paterna se chamava Leonor de Tovar, natural de Fundão, e que seu avô materno se chamou Rodrigo Rodrigues, jurado em Antequera mas provavelmente nascido em Fundão (ANTT – IL – Processo nº 7820, fl. 23v). Ora, se tomarmos como verdadeiras as referências constantes às localidades de Antequera, na Espanha, e Fundão, em Portugal (o pai de Antônio Henriques nasceu em Fundão, sua mãe em Antequera, sua avó paterna em Fundão – mas tinha o mesmo sobrenome Tovar, que sua futura nora – e seu avô materno nasceu em Fundão, mas morou e trabalhou em Antequera) o que salta aos olhos é o retrato de uma família que vivia em constante trânsito entre as referidas cidades então sob o mesmo domínio da União Ibérica (que perduraria entre 1580 e 1640). Apesar de naquele momento tratarem-se de cidades sob o mesmo comando político, não se pode olvidar, no entanto, que as diferenças culturais (das quais o idioma é a mais facilmente identificável) permaneciam vigentes, o que leva a crer (ou ao menos tomar como hipótese) que esta constante movimentação entre tais localidades fundamentava-se em razões

familiares. Parece bastante plausível supor que em ambas as cidades havia grupos já estabelecidos de ambas as famílias (ou quiçá da mesma família) e que neste “vai-e-vêm” seus representantes estivessem em condições mais favoráveis tanto para a manutenção de seus negócios profissionais (*mercantis* sobretudo) quanto da tradicional endogamia típica dos cristãos-novos daquela época. Vale frisar que em tempos atuais a distância (rodoviária) entre Fundão e Antequera é de cerca de 600 quilômetros – atualmente Antequera é um município espanhol da Província de Málaga, na comunidade autônoma da Andaluzia e Fundão é uma cidade portuguesa, no distrito de Castelo Branco, na Província da Beira Baixa.

Acerca de seus demais parentes, Antônio Henriques afirmou que teve tios apenas pelo lado materno: Luís Rodriguez (mercador em Pisa e Liorne [Livorno], casado com uma cristã-nova, filha de Gonçalo Martins Dormido, jurado em Antequera. Não conseguimos obter notícia sobre este jurado de Antequera, porém vale registrar que um provável seu parente chamado Manoel Martins Dormido, aliás David Abravanel, residiu em Pernambuco, durante o domínio holandês. Sobre este Manoel Martins Dormido, que era cunhado de Menasseh Ben Israel, José Lúcio D’Azevedo declara que “mandado pelo cunhado a Inglaterra, foi elle quem apresentou o primeiro requerimento a Cromwell para a readmissão dos judeus no paiz, preparando o terreno para as diligencias posteriores de Manassés” (D’AZEVEDO, 1921, p. 395). D’Azevedo dá a entender ainda que o sobrenome Abravanel deste ramo familiar de fato remonta ao famoso Isaac Abravanel; Antônio Rodriguez (igualmente mercador em Pisa e Liorne, casado com uma cristã-nova irmã de Jeronymo e Rodrigo Mendez); João Rodriguez e Isabel Rodriguez (que faleceram solteiros em Sevilha) e uma última tia da qual não sabia o nome. Sobre esta tia sabia, no entanto, que a mesma casou-se na Espanha com um mercador cristão-novo de sobrenome Espinosa, com quem depois foi morar em Amsterdã e teve os seguintes filhos: Isaac Espinosa (casado com uma cristã-nova), Daniel Espinosa e Rachel Espinosa (esta era cunhada de Antônio Henriques, já que casara-se com Moysen – Moseh – Cohen Henriques). O mercador de sobrenome Espinosa provavelmente trata-se do mesmo Abraão Espinosa, identificado por Ronaldo Vainfas como tio de Baruch Espinosa (como destacamos anteriormente), em cuja residência os Henriques estiveram no início de sua estadia em Amsterdã.

Segundo as informações de Antônio Henriques sobre sua vida matrimonial, o mesmo após ter chegado a Amsterdã teria vivido ali por quatorze anos na condição de solteiro. Após o decurso desse período, ou seja, por volta de 1632, dirigiu-se para Hamburgo onde contraiu matrimônio com Abigail de Lima, filha de Diogo Gonçalves de Lima. Naquela cidade

permaneceria por dois anos, na companhia de sua esposa, com quem acabaria tendo três filhos, todos eles já mortos na época de sua prisão. Apesar de seu sogro ter nascido em Portugal, na cidade de Braga, o nascimento de sua esposa se deu na cidade italiana de Veneza, na qual Diogo Gonçalves de Lima havia assumido publicamente sua adesão ao judaísmo (ANTT – IL – Processo nº 7820, fl. 09).

Após o período de dois anos durante o qual permaneceu em Hamburgo, Antônio Henriques “tornou a Amsterdã e a cidade de Ende” (ANTT – IL – Processo nº 7820, fl. 10), o que deve ter ocorrido por volta de 1634. Aqui fica a dúvida sobre como exatamente se processava essa relação entre duas cidades: residiu períodos ininterruptos em cada uma delas? Alternou períodos? Residia em uma e ia esporadicamente a outra cidade? O fato de não indicar o nome de nenhum praticante do judaísmo na cidade de Ende pode ser interpretado no sentido de que sua(s) permanência(s) naquela cidade foi(ram) curta(s), embora seja necessário levar em consideração qual o status em que os judeus eram admitidos naquela cidade caso o fossem.

Chegado o ano de 1637, Antônio Henriques deixa Amsterdã e dirige-se para a América, mais precisamente para o Recife holandês “para onde depois mudou sua casa e viveu na mesma praça até o ano passado [1660]” (ANTT – IL – Processo nº 7820, fl. 10). Chama a atenção as palavras utilizadas por Antônio Henriques ao referir-se à sua mudança para Recife. As expressões “mudou sua casa” e “viveu na mesma praça” parecem denotar uma intenção de permanência em terras americanas que diverge do perfil por vezes traçado para os mercadores que se dirigiam para o Brasil holandês a fim de angariarem lucros e depois retornarem para suas terras natais europeias.

Antes de encerrarmos este capítulo no qual tratamos de maneira mais direta acerca da atuação da Inquisição perante os cristãos-novos do Brasil holandês, no caso em tela através do exemplo de Antônio Henriques, entendemos ser proveitoso fazer um breve parêntese para indicar que muito provavelmente Antônio não foi o primeiro membro da família Henriques a ser processado por sua atuação como judeu na sociedade estabelecida no âmbito do domínio neerlandês sobre o Brasil.

1.5 Outro Henriques preso pela Inquisição

Conforme já indicado anteriormente, um dos prisioneiros do episódio do Forte de Penedo se chamava Diogo Henriques, conhecido também pelo nome judaico de Abraão Bueno.

Diogo Henriques, que tinha 26 anos à época de sua prisão, era filho de Pero (ou Pedro, já que as duas formas aparecem no processo) Henriques e Ana *Vaz*. Antônio Henriques, por sua vez, como já dissemos anteriormente, tinha como genitores Francisco *Vaz* de Leão e Beatriz de Tovar. Note-se a aparente coincidência entre os sobrenomes da mãe e do pai de cada um deles, respectivamente. Não custa lembrar que a última parte do sobrenome de Francisco *Vaz* era muito mais provavelmente uma referência patronímica do que um sobrenome familiar propriamente dito.

Como já foi dito anteriormente, apesar de suas ligações familiares serem essencialmente portuguesas, o fato é que Antônio Henriques havia nascido em Antequera, uma cidade espanhola, ainda que isto tenha ocorrido durante a vigência da União Ibérica. De maneira semelhante ao ocorrido com Antônio Henriques, diversas passagens do processo de Diogo Henriques apontam conexões suas ou de seus familiares com regiões da Espanha. A este respeito, por exemplo, a testemunha Antônio Nabo de Mendonça disse que o próprio Diogo Henriques teria revelado que seu pai “tivera loja em Madri” (ANTT – IL – Processo nº 1770, fl. 31v). Insinuou ainda que Diogo Henriques teria sido preso pela Inquisição espanhola. Além disto, a testemunha Manoel Rodrigues disse que Diogo Henriques “lhe dissera que andara em Sevilha e Madrid, onde continuara muitos anos” (ANTT – IL – Processo nº 1770, fl. 35v). Mais importante ainda que as declarações das testemunhas no sentido de comprovar tais conexões de Diogo Henriques com a Espanha foi a sua própria confirmação de que seu nascimento se deu em Medina del Rio Seco, em Castela (ANTT – IL – Processo nº 1770, fl. 59).

De maneira similar ao que aconteceu com Antônio Henriques, a Diogo também foi entregue um papel para que este anotasse as orações que conhecia. No entanto, diferentemente de Antônio, Diogo Henriques não devolveu o papel com qualquer oração. Deve-se ressaltar que dos processos por nós analisados referentes a cristãos-novos que residiram no Brasil

holandês⁸, esta prática de entregar um papel ao investigado para que este fizesse anotações de orações não chega a ser uma regra, estando mais próxima de configurar uma exceção.

Ao tratar da persistência das relações dos conversos ou cristãos-novos egressos da Península Ibérica com sua “terra natal”, Yosef Kaplan (2000b, p. 39) ressalta que:

A grande maioria dos refugiados conversos que chegaram ao noroeste europeu não deixaram de se sentir vinculados aos clãs familiares que haviam deixado em Ibéria, nem jamais interromperam suas intrincadas atividades mercantis que periodicamente os conectavam com os portos andaluzes e lusitanos.⁹

As razões pelas quais tais relações persistiam são resumidas pelo historiador israelense como um misto de “nostalgia, apego e interesses econômicos” (KAPLAN, 2000b, p. 39). Apesar desses serem os principais fatores a serem considerados, isto não deve conduzir à conclusão apressada de que são os únicos. O próprio professor Kaplan adverte que as causas que levavam os:

Judeus sefarditas a retornar a Espanha e Portugal eram complexas, e inclusive paradoxais, e o historiador que queira indagar sobre as raízes do fenômeno em todas suas manifestações não poderá conformar-se com o estudo dos testemunhos pessoais, como também deverá, antes de tudo, levar em consideração os emaranhados vínculos econômicos que ligavam os membros da diáspora sefardita ocidental com o mundo hispano e português (KAPLAN, 2000b, p. 41).¹⁰

Sobre os efeitos do fim da União Ibérica, ocorrido em 1640, Yosef Kaplan (2000b, p. 43) observa que este episódio causou entre os sefarditas portugueses um clima de novas esperanças. Segundo o historiador israelense “muitos tinham a certeza de que João IV mudaria a atitude oficial de Portugal em relação aos conversos e à diáspora portuguesa” (KAPLAN, 2000b, p. 43).¹¹

⁸ Assim como Antônio Henriques, Diogo Henriques já foi investigado em trabalho nosso, desenvolvido no Mestrado em Ciências da Religião da UFS, também sob a orientação do Professor Doutor Marcos Silva. A dissertação foi defendida e aprovada em 2017 e teve como título *Entre os meandros da tolerância : cristãos-novos, judeus e as especificidades da institucionalização do judaísmo no contexto inter-religioso do Brasil holandês (1630-1654)*.

⁹ Tradução nossa. No original, em espanhol: “la gran mayoría de los refugiados conversos que llegaron al noroeste europeo no dejaron de sentirse vinculados a los clanes familiares que habían dejado en Iberia, ni jamás interrumpieron sus intrincadas actividades mercantiles que periodicamente los conectaban con los puertos andaluces y lusitanos”.

¹⁰ Tradução nossa. No original, em espanhol: “judíos sefardíes a retornar a España y Portugal eran complejas, e incluso paradójicas, y el historiador que quiera indagar en las raíces del fenómeno en todas sus manifestaciones no podrá conformarse con el estudio de los testimonios personales, sino que deberá, ante todo, tomar en consideración los enredados vínculos económicos que ligaban a los miembros de la diáspora sefardí occidental con el mundo hispano y portugués”.

¹¹ Tradução nossa. No original em espanhol, lê-se: “muchos tenían la certeza de que João IV cambiaría la actitud oficial de Portugal hacia los conversos y hacia la diáspora portuguesa”.

Segundo Kaplan, o auge das relações, mormente voltadas para interesses comerciais, entre os sefarditas da diáspora do Norte e os reinos da Península Ibérica se deu entre os anos de 1645 e 1660. No período, em comento, segundo o pesquisador israelense, o fluxo de sefarditas nesse itinerário era tão relevante que os dirigentes da Comunidade de Amsterdã tiveram de adotar a providência de punir os seus membros que efetivassem tal trajeto com as penas de pedir perdão público pelo pecado de ter se dirigido às “terras de idolatria” (como chamavam os países católicos como Espanha e Portugal), 4 anos de proibição de assunção a cargos diretivos da comunidade e de ser chamado para ler a Torá, mesmo após o pedido público de perdão. Medidas semelhantes foram tomadas também pelas comunidades de Livorno, Hamburgo e Londres – ou seja, as quatro mais importantes comunidades judaicas portuguesas do ocidente tomaram medidas similares a respeito (KAPLAN, 2000b, p. 44; 47).

De fato, segundo Kaplan (2000b, p. 47), o período decorrido entre 1644 e 1677 correspondeu a um verdadeiro auge econômico dos sefarditas portugueses, vez que “foi durante aqueles anos que o tráfico comercial entre o noroeste europeu, a Ibéria e a zona do Caribe alcançou suas maiores dimensões. Amsterdã gozava de um período de incrível auge econômico e a comunidade sefardita nunca conheceu melhores tempos”¹².

Todos os pontos em comum indicados acima apenas sugerem que ambos os Henriques fossem efetivamente parentes mas não são suficientes para afastar a possibilidade de mera coincidência. Porém os indícios não se resumem somente a estes.

Dentre as pessoas com quem “comunicou seu judaísmo” na cidade francesa de La Bastide, Diogo Henriques cita “Francisco Vaz, tio dele confitente, irmão de sua mãe, casado com Beatriz Rodrigues, também judia, e ao tal tempo seria de quarenta anos, e não sabe de presente que seja feito dele porque lhe parece que se passou à Itália” (ANTT – IL – Processo nº 1770, fl. 67). A esposa de seu tio já era falecida à época e desta união haviam nascido duas filhas, das quais Diogo Henriques só lembrava o nome da mais velha, chamada Filippa de Mesquita (ANTT – IL – Processo nº 1770, fl. 77v). Cita ainda “Antônio Henriques, seu tio, irmão de seu pai, mercador casado com Felipa de Mesquita, tia dele confitente, irmã de sua mãe, que também era judia de crença e o dito Antônio Henriques se passou depois a cidade de Pádua” (ANTT – IL – Processo nº 1770, fl. 67). O contato com tais pessoas teria se dado mais ou menos a partir de 1636 (ANTT – IL – Processo nº 1770, fl. 66). Assim, se dermos crédito

¹² Tradução nossa. No original: “fue durante aquellos años que el tráfico comercial entre el noroeste europeo, Iberia y la zona del Caribe alcanzó sus mayores dimensiones. Amsterdam gozaba de un período de increíble auge económico y la comunidad sefardí nunca conoció mejores tempos”.

às afirmações supramencionadas temos uma prova direta e expressa de que Antônio e Diogo Henriques eram primos, por serem filhos dos irmãos Francisco e Ana Vaz, respectivamente. Tinham ainda um tio cujo nome era o mesmo que o de Antônio. Temos ainda a confirmação da prática comum da realização de casamentos endogâmicos e referência a um possível ramo da família Henriques instalado na Itália. Há de se ver com cautela no entanto o possível erro no sobrenome da mãe de Antônio Henriques (embora não se possa descartar totalmente que seu nome completo fosse Beatriz Rodrigues de Tovar – afinal de contas seu pai se chamava Rodrigo Rodrigues – ou que a mesma utilizasse dois nomes, o que não era incomum entre os cristãos-novos) bem como a ida de Francisco Vaz para a região da Itália (pois como veremos em outro capítulo deste trabalho, aparentemente tal personagem fixou residência durante muito tempo em Amsterdã, inclusive na temporalidade referida por Diogo Henriques).

Segundo as declarações de Diogo Henriques, a permanência em La Bastide, na França, durou cerca de dois anos (provavelmente entre 1636 e 1638). Em 1638 dirigiu-se para Amsterdã e em 1641, para o Brasil, mais precisamente para Recife (ANTT – IL – Processo nº 1770, fl. 68-70).

Diogo Henriques tinha, segundo seus relatos, ao menos duas irmãs e três irmãos: Violante Henriques, aliás Rachel Baru, residente na Itália; Catherina Henriques, aliás Ester [Henriques?]; Antônio, João e Fernando Henriques, os quatro últimos residentes em Recife (ANTT – IL – Processo nº 1770, fl. 73-73v).

Por tudo isto acreditamos ser bastante plausível admitir que os dois Henriques processados pela Inquisição com cerca de 15 anos de distância entre um e outro processo tratavam-se na verdade de primos. As consequências desta constatação serão abordadas apenas no terceiro capítulo.

Superado este esclarecimento sobre outro Henriques, entendemos ser hora de voltarmos a olhar para Antônio Henriques, desta feita para sua atuação antes de ser preso pela Inquisição.

CAPÍTULO 2 – ISAAC COHEN HENRIQUES: UM JUDEU PRATICANTE NAS SINAGOGAS DA HOLANDA E DO BRASIL HOLANDÊS

Após termos acesso ao que o processo inquisitorial de Antônio Henriques nos diz sobre ele, é chegado o momento de voltarmos nosso olhar para as informações que os documentos referentes às comunidades judaicas de Recife e de Amsterdã nos fornecem acerca de sua vida e de seus familiares. Ao longo desta “apresentação” aproveitaremos para intercalar alguns dados trazidos pela bibliografia historiográfica produzida acerca de tais comunidades ou dos sefarditas em geral.

O primeiro momento da vida de Antônio Henriques ou Isaac Cohen Henriques que destacaremos neste capítulo corresponde ao período em que ele e seus familiares viveram em Amsterdã. Nesta época, como veremos, a família Henriques teve atuação bastante intensa na administração e no dia a dia da Comunidade de *Bet Israel*.

No entanto, antes de adentrarmos nas informações constantes da documentação holandesa, entendemos ser importante apontar algumas informações basilares acerca das duas comunidades das quais Isaac Cohen Henriques fez parte antes de chegar ao Brasil holandês.

Nascido em uma família de cristãos-novos que transitava entre Portugal e Espanha, regiões onde a religião judaica era proibida, Antônio Henriques teve pela primeira vez a oportunidade de expressar publicamente sua adesão ao judaísmo e a obediência aos preceitos daquela religião ao chegar à cidade de Amsterdã, no ano de 1618. Como vimos, ali foi circuncidado e passou a frequentar a sinagoga por três vezes a cada dia. Ao começar a fazer parte desta rotina, Isaac Cohen Henriques, como passou a ser chamado após um curto período em que adotou o nome de Isaac Israel Henriques, passou a integrar também a comunidades dos judeus portugueses e espanhóis da Holanda. Passou a efetivamente fazer parte da “Nação”. Tratava-se de um grupo social bastante organizado, no qual já existiam inclusive importantes instituições. De fato, por volta do início do século XVII:

O mundo da nação hispano-portuguesa estava admiravelmente bem organizado; não só os seus membros criaram uma extensa rede de centros populacionais e comunidades que dominavam importantes rotas comerciais internacionais; também fundaram instituições e organizações com o objetivo de promover os laços que as uniam; atrair os convertidos a professar abertamente o judaísmo, combater as tendências heterodoxas que haviam encontrado uma base em seus seios e resolver os problemas colocados pela

pobreza, que afetavam boa parte de sua sociedade” (KAPLAN, 1993, p. 251)¹³.

Tratava-se de uma grande e muito bem estruturada comunidade de laços, interesses, afeições e pertencimentos, cujo alcance transcendia a Holanda e os limites da Europa.

2.1 A comunidade judaica de Amsterdã

Quanto às origens da comunidade de Amsterdã, Yosef Kaplan (1993, p. 257), um de seus maiores estudiosos, nos remete ao final do século XVI. Embora ressalte os casos de Manuel Rodrigues Veja, chegado à Amsterdã em 1595 oriundo de Antuérpia, e de García Pimentel, aliás Mordecai Abeniakar, procedente de Veneza, Kaplan destaca que a maioria dos primeiros cristãos-novos a residirem em Amsterdã procediam diretamente da Península Ibérica, sobretudo de Portugal.

A primeira comunidade daquela cidade, nomeada *Beit Ya'acob*, teria sido fundada entre os anos de 1602 e 1604. No ano de 1608 surgiria a segunda comunidade, denominada *Neweh Salom*, que se reunia na residência de Samuel Palache, o qual desempenhava na cidade a função de agente e cônsul do Sultão de Marrocos. Por fim, no ano de 1618, seria fundada a terceira congregação, desta feita nomeada *Bet Israel* (KAPLAN, 1993, p. 258-259). É importante destacar que mesmo durante o período da existência de três congregações havia instituições de caráter supracongregacional, as quais representavam uma instância de interação entre as comunidades (ao menos em termos decisórios). Como exemplos destas instituições podemos citar, sem pretensão exaustiva, as seguintes organizações: A “Santa Companhia de Dotar Órfãs e Donzelas”, fundada em 1615, com o objetivo de prover dotes para moças órfãs de pai e filhas de pais pobres integrantes da diáspora sefardita (KAPLAN, 2009, p. 488); a yeshiva (“escola”) *Talmud Torah*, fundada em 1616 e depois renomeada para *Es Hayyim* e a *Imposta* (ou *Ymposta*, como era grafada à época), uma organização fundada em 1622 como o objetivo de arrecadar uma taxa estabelecida sobre as exportações e importações realizadas pelos membros da comunidade cujos recursos seriam utilizados para

¹³ Tradução nossa. Original em espanhol: “El mundo de la Nación hispano-portuguesa estaba admirablemente bien organizado; no sólo lograron sus miembros crear una amplia red de núcleos de población y comunidades que dominaban importantes rutas comerciales internacionales; también fundaron instituciones y organizaciones con el objeto de fomentar los vínculos que los unían; atraer a los conversos a professar abiertamente el judaísmo, combatir las tendencias heterodoxas que habían encontrado asidero en su seno y resolver los problemas que planteaba la pobreza, que afectaba a una buena parte de su sociedad”.

resolver os problemas referentes ao estado de pobreza em que vivia parte da comunidade (KAPLAN, 1993, p. 261-262).

Sobre as questões demográficas da comunidade amsterdamesa no século XVII, vale destacar que entre a segunda e a terceira década houve um processo de intenso crescimento, a ponto de a população existente em 1612, com cerca de 500 judeus, passar de 1000 no início do decênio de 1620. Esse vertiginoso crescimento reflete, dentre outras razões, principalmente uma consequência do armistício vigente entre Espanha e Províncias Unidas entre 1609 e 1620. Não é à toa, portanto, que encerrado o período de vigência de tal armistício, o que se vê é um processo de declínio do crescimento da população judaica de Amsterdã (KAPLAN, 1993, p. 260-261).

Se partirmos destas cifras demográficas e olharmos para as realizações de tal comunidade chegaremos à conclusão de que estas não foram nem um pouco pequenas. Isto por que de fato:

os membros da comunidade judaica portuguesa em Amsterdã desempenharam um papel extremamente ativo em uma rede de conexões econômicas entre as terras do norte da Europa e da Península Ibérica. Muitos deles participaram pessoalmente em viagens perigosas para os portos espanhóis; outros exploraram suas estreitas conexões com as comunidades de judeus secretos em Bayonne, Bordeaux, Saint Jean de Luz, etc., e conseguiram cruzar a fronteira francesa até o norte da Espanha. Alguns deles tentaram encontrar maneiras de cooperar plenamente com a coroa espanhola e portuguesa; outros, apesar de sua lealdade e conexões com o judaísmo, não hesitaram em voltar à Espanha por períodos de duração variável, para propósitos puramente econômicos, isto é, desejando supervisionar e vigiar a gestão de uma rede de conexões comerciais entre o centro de Amsterdã e os vários ramos em Espanha e Portugal” (KAPLAN, 1981, p. 203).¹⁴

As conexões da família Henriques com a Espanha eram tão fortes que o próprio Antônio nasceu naquele país apesar de sua origem familiar portuguesa. Sua participação nas rotas acima descritas por Kaplan também pode ser assinalada através do local no qual seu pai teria lhe revelado que “era judeu” – justamente na cidade francesa de Saint Jean de Luz, um reduto de judeus secretos.

¹⁴ Tradução nossa. No original, consta o seguinte: “members of the Portuguese Jewish community in Amsterdam played an extremely active part in a network of economic connections between the lands of northern Europe and the Iberian Peninsula. Many of them even participated personally in dangerous journeys to Spanish ports; others exploited their close connections with the communities of secret Jews in Bayonne, Bordeaux, Saint Jean de Luz, etc., and they managed to cross the French border into northern Spain. Some of them tried to find ways of cooperating fully with the Spanish and Portuguese crown; others, despite their loyalty and connections with Judaism, did not hesitate to return to Spain for periods of varying length, for purely economic purposes, that is, wishing to supervise and oversee the management of a network of commercial connections between the center in Amsterdam and the various branches in Spain and Portugal”.

Essa manutenção de laços com os países ibéricos por parte dos judeus luso-holandeses no entanto não se restringia apenas aos aspectos econômicos. Havia também interesses de ordem quase sentimental que beiravam, por mais paradoxal que possa parecer, a nostalgia. A este respeito deve ser lembrado que:

Acima e além de sua conexão ativa com a cultura e as formas estéticas da sociedade ibérica contemporânea, esses judeus [de Amsterdã] sentiam uma profunda afinidade espiritual com seu país de origem, a paisagem e os costumes cuja doce memória não diminuía em sua consciência mesmo depois dos insultos e lesões que sofreram lá como membros de uma minoria perseguida e oprimida (KAPLAN, 1981, p. 197-198) ¹⁵.

Essa afinidade com a Ibéria e o consequente desejo de para lá retornar – ainda que temporariamente – acabaria causando problemas para a manutenção da ortodoxia religiosa da comunidade luso-holandesa.

Isto pode ser constatado através do fato de que a partir de 1644, em razão de resolução tomada pelo *Mahamad* da Congregação de *Talmud Torah*, todos os judeus circuncidados que retornassem àquela comunidade após terem se dirigido às “terras de idolatria” teriam de pedir perdão por tal ato perante toda a congregação e tal circunstância seria registrada nos livros de registro da comunidade. A resolução dizia exatamente o seguinte:

Considerando os SS^{res} do Mahamad o gravíssimo pecado que he o da ydolatria pois quen o comete he como se negasse e passasse toda a ley, y assi e obrigado a por a vida antes que encorrer nele. Con tudo não falta quen sem atentar hun tão orendo crime vai a terras donde forçosamente o comete e para dar a ysto algun remédio com parecer dos SS^{res} Hachamin de este K.K. ordenão os senores do mahamad que qual quer pessoa que doje em diante judeu circuncidado sahir de judesmo e for alguma terra de España o Portugal, ou constar que aja ydolatrado en qualquer outra parte, ou que ao presente ete fora do judesmo auendo saído dele, vindo a este K.K. não sera nele admitido nen se podra con ele cumprir minian sen que primeiro pessa da tela publicamente y en Kaal pleno perdão al dio bendito y sua Santissima Ley con as palavras que os SS^{res} do Mahamad lhe hordenaren que serão conforme o tempo e calidade de seus delitos e depois disto athe passar quatro anos, de sua vinda não podra ser chamado açefre Thora nen fazer nenhun ofício nen servir de Hassan en nenhua thefila e passado dito tempo e auendo cumprido a penitência que lhe for hordenada por os SS^{res} Hachamin deste K.K. con os quais consultara e ynformara a calidade de sesu pecados para conforme a eles possão aconselharlhe a penitência que deue fazer. Avendoa cumprido sera admitido a todas as misuots do Kaal e não dotro modo y el dio

¹⁵ Tradução nossa a partir do seguinte trecho: “Above and beyond their active connection with the culture and aesthetic forms of contemporary Iberian society, those Jews [of Amsterdam] felt a deep spiritual affinity with their country of origin, the landscape and customs whose sweet memory had not been dimmed in their consciuosness even after the insults and injuries which they suffered there as members of a persecuted and oppressed minority”.

bendito libre a seu pouo de todo mal Fecto ojee 12 de Siuan (KAPLAN, 1981, p. 206).

O fato de o *Mahamad* ter adotado tal providência aponta para a existência de um número considerável de membros da comunidade de Amsterdã que se arriscavam a retornar às “terras de idolatria”, seja por qual motivação fosse. Dentre as “terras de idolatria” mais visitadas pelos judeus de Amsterdã estavam justamente os Reinos Ibéricos e suas respectivas colônias.

Uma das consequências dessa medida adotada pelos diretores da comunidade luso-neerlandesa consiste no fato de que a partir desse período é possível identificar ao menos aqueles casos de judeus que retornaram a Amsterdã e confessaram sua passagem pelas “terras de idolatria” perante a congregação. Yosef Kaplan (1981, p. 212-215) procedeu ao levantamento dos nomes listados (82, ao todo) nessa circunstância desde 1644 até 1724. Dentre os nomes por ele encontrados não está o de Isaac Cohen Henriques, o que nos permite reforçar a hipótese de que o mesmo não retornou a Amsterdã após sua saída do cárcere inquisitorial ou que ao menos caso o tenha feito não deve ter retornado a frequentar a Congregação.

Algumas circunstâncias importantes acerca desses 82 homens que passaram pelas “terras de idolatria” foram identificadas por Kaplan (1981, p. 207-208). Dentre elas destacamos as seguintes: 49 deles não foram enterrados no cemitério da comunidade, em Oudekerk, o que segundo Kaplan significa que eles deixaram a comunidade novamente, muito provavelmente porque emigraram para outro país, retornaram para a Espanha ou Portugal ou mesmo foram assimilados no seio da comunidade cristã holandesa; 45 deles nunca pagaram a “Finta”, isto é, o imposto pessoal devido por cada membro da comunidade, que no entendimento do pesquisador israelense é um indicador de que não se tratavam de membros plenos da comunidade (*Yahidim*) e que, portanto, não faziam parte de suas instituições; 27 deles nunca pagaram a “Promessa”, ou seja, nunca doaram qualquer quantia financeira à Congregação, o que o pesquisador israelense interpreta como um indicativo da ausência de conexão com a vida religiosa da comunidade. A conclusão a que o historiador israelense chega a partir de tais dados é no sentido de que:

A comunidade judaica portuguesa no século XVII em Amsterdã era composta em parte de um grupo de marginais que viviam ao lado da comunidade, mas não participavam ativamente de eventos dentro dela. Suas ligações com a comunidade foram baseadas em uma identidade de origens e

nos laços familiares, não necessariamente em uma identidade religiosa baseada em valores (KAPLAN, 1981, p. 210-211).¹⁶

Os líderes da comunidade os viam como “uma ameaça à integridade da comunidade judaica” (KAPLAN, 1981, p. 211) ¹⁷. Kaplan (1981, p. 211), por sua vez, ressalta sobre eles que “não há dúvida de que essas figuras marginais não eram um fator inquietante, contribuindo para o fermento ideológico que caracterizou os judeus portugueses de Amsterdã durante o século XVII” ¹⁸.

Antes de atravessar o Oceano Atlântico em direção à possessão holandesa na América, Isaac Cohen Henriques passou também pela experiência comunitária judaica vivenciada em outra região da Europa, na qual havia uma considerável concentração de judeus sefarditas e cristãos-novos. Estamos falando da cidade de Hamburgo, na qual ele viveu por dois anos.

2.2. A comunidade judaica de Hamburgo

Assim como sua congênere amsterdamesa, a comunidade de Hamburgo também tem suas origens plantadas em fins do século XVI, mais precisamente na década de 1580. Segundo Kaplan, entre 1580 e 1585, os comerciantes cristãos-novos optaram por esta cidade como seu principal destino no norte da Europa, mesmo em detrimento de outro grande centro daquela região: Amsterdã. Isto porque neste período a cidade alemã tinha se convertido “no principal centro do comércio norte-europeu do açúcar, das especiarias e outros produtos coloniais” (KAPLAN, 1993, p. 253) ¹⁹.

Ao final do século XVI havia cerca de doze famílias de cristãos-novos portugueses residindo em Hamburgo – como católicos. Já por volta de 1612, havia cerca de 125 adultos, um número suficiente para terem adquirido um terreno na cidade vizinha de Altona para enterrarem seus mortos segundo a ritualística judaica. Nesse mesmo ano, a administração da cidade outorgou uma carta de privilégios que permitia a presença judaica na cidade, mediante

¹⁶ Tradução nossa. No original, em inglês, lê-se o seguinte: “The Portuguese Jewish community in seventeenth century Amsterdam was composed in part of a group of marginal people, who lived alongside the community but did not take an active part in events within it. Their links with the community were based on an identity of origins and on Family ties, not necessarily on a religious, value-based identity”.

¹⁷ Tradução nossa. No original em inglês: “A threat to the integrity of the Jewish community”.

¹⁸ Tradução nossa. No original em inglês: “There is no doubt that those marginal figures were an unsettling factor, contributing to the ideological ferment which characterized the Portuguese Jews of Amsterdam during the seventeenth century”.

¹⁹ Tradução nossa. No original: “en el principal centro del comercio noreuropeo del azúcar, las especias e otros productos coloniales”.

pagamento de um imposto geral de mil marcos. Deve-se frisar, no entanto, que a permissão de sua presença não significava liberdade de culto: suas manifestações religiosas só eram permitidas em particular. Studemund-Halévy (2003, p. 194) esclarece que no início do século XVII os cristãos-novos residentes em Hamburgo não podiam exercer livremente a religião judaica, caso optassem por ela. Segundo o referido pesquisador, naquela cidade os cristãos-novos “não podem, inicialmente, levar uma vida de judeus livres, apenas encontram mais segurança do que se continuassem como *cristãos novos* na Península Ibérica”. Ainda segundo o mesmo pesquisador, diante de tal circunstância, a atitude dos cristãos-novos portugueses era no sentido de “manter um catolicismo discreto numa Hamburgo onde reina a ortodoxia luterana, possível apenas durante um curto espaço de tempo, uma vez que logo, a 9 de dezembro de 1603, os cidadãos exigem a expulsão de todos os *portugueses* que professem a fé judaica” (STUDEMUND-HALÉVY, 2003, p. 194, *itálico no original*). De fato os primeiros locais públicos de culto só viriam a ser permitidos na década seguinte, sendo estes os embriões das comunidades que viriam a ser fundadas ali: *Talmud Torah*, *Keter Torah* e *Neweh Salom* (KAPLAN, 1993, p. 254-255).

O armistício entre Espanha e Holanda, vigente entre os anos de 1609 e 1620, fez com que durante esse período o aporte de cristãos-novos para a cidade alemã sofresse certo decréscimo decorrente do aumento de tal fluxo para Amsterdã. Com o fim do armistício, no entanto, o processo se inverte e volta ao estado anterior. Foi então que chegou à cidade de Hamburgo a figura de Duarte Nunes da Costa, ou Jacob Curiel, o qual segundo Yosef Kaplan (1993, p. 255) “se converteu no membro mais influente da comunidade sefardita da cidade”²⁰.

A permissão para a realização pública de cultos judaicos só se tornou realidade no ano de 1650, ocasião em que as três comunidades retrocitadas fundiram-se para dar origem à comunidade *Beit Yisrael* (KAPLAN, 1993, p. 256). A esta altura já fazia muito tempo que Isaac Cohen Henriques havia deixado a cidade alemã.

Foi no seio dessas comunidades, sobretudo a de Amsterdã, com suas especificidades próprias, que Isaac Cohen Henriques e muitos outros judeus residentes no Brasil holandês obtiveram a maior parte de sua instrução e vivência na religião judaica. Precisamos, portanto, entender como foram as experiências vivenciadas por nosso pesquisado antes de se dirigir para a colônia neerlandesa na América do Sul e integrar-se à comunidade recifense.

²⁰ Tradução nossa. No original: “se convirtió en el miembro más influyente de la comunidad sefardí de la ciudad”.

2.3 Os Henriques e sua participação na Comunidade *Bet Israel*, em Amsterdã

Os registros mais antigos encontrados na documentação holandesa acerca da família Henriques nos remetem ao ano de 1620. Os assentos do *Livro dos Termos de Bet Israel* revelam que em 10 de abril daquele ano, *Abraham Ysrael Henriquez*²¹ foi eleito Parnas, ao lado de Jahacob Neemias Torrez (LIVRO DOS TERMOS DE BET ISRAEL, p. 51); A assinatura que consta de tal registro é muito parecida com a de Abraham Cohen Henriques (contida em documentos dos quais trataremos adiante), o que nos permite concluir pela veracidade da narrativa apresentada por Isaac Cohen Henriques perante os inquisidores, dando conta de que ele e seus familiares utilizaram o sobrenome Israel durante algum tempo até serem informados que eram descendentes da linhagem sacerdotal levítica, o que implicou na substituição de tal sobrenome por Cohen. Podemos ainda estipular que tal episódio, portanto, ocorreu após a data supracitada. Ainda com base nesse registro, podemos afirmar que a família Henriques encontrava-se em Amsterdã desde pelo menos o ano de 1620, o que corrobora (ou ao menos não contradiz) a versão apresentada por Isaac Cohen Henriques ante os inquisidores de que a chegada em tal cidade havia ocorrido no mês de maio de 1618.

Figura 1 – Assinaturas de Abraham Yisrael Enriques e Abram Cohen Henriques



Fonte: Livro dos Termos de Bet Israel, p. 52; Livro dos Termos da Imposta, p. 54.

²¹ Ao longo dos diversos registros encontrados na documentação das Congregações Judaicas de Amsterdam acerca dos membros da família Henriques nos deparamos com numerosas variações acerca da grafia de seus nomes. Tais variações ocorrem nos três termos de seus nomes, desde o prenome, passando pelo sobrenome do meio e até o sobrenome final. Assim foram encontradas variantes tais como Isac, Ishak, Abram, Abraham, Mose, Mosen, Coen, Cohen, Henriques, Henriquez, Anriques, etc., para citarmos apenas algumas delas. Frise-se que tais divergências são decorrentes basicamente do fato de que os assentos não eram feitos pela mesma pessoa. Como havia bastante rotatividade nos cargos, também há semelhantes alterações nos responsáveis pelo ato de registro nos livros. Em todos os casos optamos por grafarmos da maneira como se encontram nos referidos documentos.

O mesmo Livro dos Termos de *Bet Israel* nos permite conjecturar com bastante probabilidade que Isaac Cohen Henriques foi o primeiro dos filhos de Abraham Cohen Henriques a ser eleito para cargos diretivos da Comunidade de *Bet Israel*. Em 24 de março de 1622, “se elegeu por Gabai de Eres Israel a *Isac Coen Henriques*” (LIVRO DOS TERMOS DE BET ISRAEL, p. 92). Já no ano de 1623, embora não haja referência precisa à data, consta do referido livro a informação de que “se elegeu por Noivo da Lei (*Hatan Beresit*) a *Ishac Coen Anriquez*” (LIVRO DOS TERMOS DE BET ISRAEL, p. 103). Se aceitarmos que as personagens acima citadas tratam-se efetivamente do mesmo Isaac Cohen Henriques que estamos estudando chegaremos à conclusão de que esse desde 1622, quando devia contar cerca de 19 anos de idade, já estava integrado à Comunidade de *Bet Israel* de maneira suficiente para ser eleito por dois anos consecutivos para cargos da administração da comunidade.

Outro documento que contém importantes informações acerca da família Henriques é o *Libro dos Termos da Ymposta da Nação* (ou Livro dos Termos da Imposta), no qual podemos acompanhar a inserção da família nos assuntos atinentes a essa importante instituição da comunidade judaica de Amsterdã, a qual, como já indicamos tratava-se de um órgão responsável pelo acompanhamento e arrecadação da taxaçaõ determinada sobre as exportações e importações realizadas pelos membros da comunidade. Com base nos registros desse livro podemos afirmar que em 07 de abril de 1624, *Abraham Coen Anriques* assumiu, ao lado do Dr. David Arari, o posto de *Parnas* da Caixa, por Bet Israel. Sua permanência neste cargo se daria até 16 de setembro de 1625 (LIVRO DOS TERMOS DA IMPOSTA, p. 30). A função de *Parnas* da Caixa provavelmente era bastante prestigiosa já que quem nela era investido teria a responsabilidade de zelar pela conservação e administração dos valores recolhidos pela Imposta entre as três comunidades.

Além de exercer a função de *Parnas* da Caixa, no ano de 1624, *Abrahão Coen Anriquez* foi eleito também como *Parnas* do *Mahamad* de *Bet Israel*, bem como exerceu a função de Deputado da Nação, representando o *Kahal Kadosh Bet Israel* (LIVRO DOS TERMOS DE BET ISRAEL, p. 107). Verifica-se, assim, que durante o ano de 1624 o “patriarca” da família Henriques exerceu cumulativamente três funções administrativas da comunidade, todas elas de grande importância e prestígio.

Em outubro do mesmo ano de 1624, ainda no exercício da função de *Hatan Beresit*, Isaac Cohen Henriques prometeu “50 florins para ajuda dos primeiros castiçais de prata do

Kahal Kadosh Bet Israel” (LIVRO DOS TERMOS DE BET ISRAEL, p. 104). Aqui temos um exemplo da participação voluntária de Isaac Cohen Henriques, já que as contribuições realizadas a título de “Promessas” eram doações espontâneas, diferentemente das fintas, as quais eram contribuições obrigatórias e percentuais, semelhantes a um imposto.

Se no ano de 1624 Isaac Cohen Henriques fez uma doação voluntária à comunidade de *Bet Israel*, no ano posterior seria a vez de seu pai adotar atitude semelhante. Em 08 de fevereiro de 1625, Abraham Cohen Henriques doou 20 florins num primeiro momento e mais 60 florins posteriormente, em ambos os casos para serem enviados à “Terra Santa” (LIVRO DOS TERMOS DE BET ISRAEL, p.113; 131). Os recursos enviados a Israel, oriundos de Promessas e Fintas específicas eram encaminhados nominalmente e nos registros das comunidades de Amsterdã é possível encontrar os nomes de cada um dos judeus pobres residentes na “Terra Santa” que eram beneficiados, assim como os valores exatos que cada um recebia.

Além das Promessas, doadas voluntariamente, a participação financeira dos membros da comunidade, para sua manutenção, se dava também através da Finta. Diversos registros apontam a participação da família Henriques nessa modalidade de contribuição. Assim, por exemplo, em 1627, *Ab[raham] Cohen Henriques* foi finto em 291 florins, num primeiro momento e depois em mais 190 florins (LIVRO DA FINTTA, p. s/nº).

No ano de 1627 Abraham Cohen Henriques outra vez foi eleito para exercer mais de um cargo da administração religiosa comunitária. Em 26 de março foi escolhido *Parnas Segundo* do *Mahamad* e em 28 do mesmo mês, Deputado da Nação (LIVRO DOS TERMOS DE BET ISRAEL, p. 132; LIVRO DOS TERMOS DA IMPOSTA, p. 41). No exercício da função de Deputado da Nação, caberia aos eleitos representarem a sua Congregação de origem nas discussões sobre assuntos que afetassem as três comunidades existentes em Amsterdã.

Ainda em 1627 um dos irmãos de Isaac Cohen Henriques também iniciou sua experiência como membro da administração da comunidade de *Bet Israel*. O Livro dos Termos da comunidade indica que em 27 de março de 1627, *Mosse Cohen Henriques* foi eleito *Gabai* de Cativos (LIVRO DOS TERMOS DE BET ISRAEL, p. 135).

No ano posterior, em 06 de abril de 1628, *Abram Cohen Anriques* foi eleito Noivo da Lei (*Hatan Torah*) (LIVRO DOS TERMOS DE BET ISRAEL, P. 139). Ainda a respeito

desse ano verifica-se que *Abraham Cohen Henriques* pagou como finta 100 florins (LIVRO DA FINTTA, 1626, p. s/nº). Deve ser registrado também que em 19 de outubro de 1628, *Abram Cohen Anriques* prometeu 40 florins para um castiçal de prata (LIVRO DOS TERMOS DE BET ISRAEL, p. 140).

Até o ano de 1628 o nome de Abraham Cohen Henriques aparecia nas listas de membros da comunidade fintados ou que deviam promessas com uma frequência muito maior que os de seus filhos.

A partir de 1629 esses passam a ser igualmente identificados nas referidas listas, o que serve de indicativo de que desde então já começavam a ter maior participação na vida comunitária, com o consequente aumento de suas responsabilidades, muito embora já tivessem assumido cargos anteriormente, como acima foi demonstrado. Assim, segundo consta do Livro da Finta, no ano de 1629 Abraham Cohen Henriques foi fintado em 100 florins e devia à Sedaca²² o valor de 309 florins (Livro da Fintta, 1626, p. s/nº; 19). Além disto, dois de seus filhos ainda constavam na lista dos membros que tinham débitos a acertar referentes à “Sedaca e Promessas”: *Jaacob Cohen Anriques* devia 4 florins e *Moseh Cohen Anriques* devia 6 florins (LIVRO DA FINTTA, 1626, p. s/nº; 15).

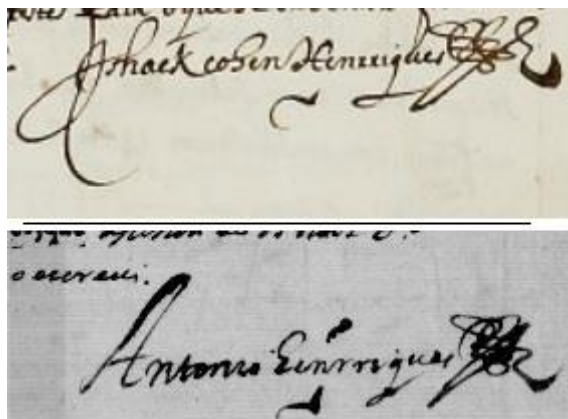
Em 1º de abril de 1629, *Abram Coen Enriques* assumiu, ao lado de David Osorio, o posto de Deputado da Nação por *Bet Israel* (LIVRO DOS TERMOS DA IMPOSTA, p. 48);

No ano de 1630, *Ishack Cohen Henriques* serviu como Gabai (administrador ou tesoureiro) da Congregação. Além disto, foi fintado em 15 florins. Devia ainda 18 florins por Promessas e 92 florins à Sedaca (LIVRO DA FINTTA, 1626, p. 28; 30; 32). Quanto a seus parentes, os registros daquele ano apontam que Jacob Coen Henriques foi fintado em 15 florins e devia 86 florins à Sedaca e 40 florins por Promessas (LIVRO DA FINTTA, 1626, p. 28; 30; 33). Moseh Cohen Henriques, por sua vez, devia à Sedaca 33 florins, tendo este valor sido pago por seu pai, Abraham Cohen Henriques (LIVRO DA FINTTA, 1626, p. 33). Este último, por sua vez, foi fintado em fl. 70 e devia à Sedaca fl. 173 (LIVRO DA FINTTA, 1626, p. 30-31).

²² A palavra *tsedacá*, também transliterada como *tzedaká*, *zedacá*, ou *sedacá*, significa literalmente “justiça” porem muitas vezes é traduzida como caridade. Tal tradução imprecisa talvez tenha sua origem na aplicação prática de tal palavra já que a mesma se refere às doações feitas pelos integrantes das comunidades judaicas com fins caritativos, como é o caso dos valores acima referidos, os quais eram direcionados para o auxílio ao membros mais pobres das comunidades da própria cidade de Amsterdã e de Israel.

No dia 22 de maio de 1630, Isaac Cohen Henriques, em razão de sua função de Gabai (LIVRO DOS TERMOS DE BET ISRAEL, P. 147) prestou contas sobre o que foi gasto com o tratamento de um membro da comunidade chamado Meyr Arroio até sua morte. Na referida prestação é possível vislumbrar a sua assinatura e cotejá-la com a aposta por Antônio Henriques em seu processo inquisitorial.

Figura 2 – Assinaturas de Isaac Cohen Henriques e Antônio Henriques



Fonte: Livro dos Termos de Bet Israel, p. 147; ANTT IL – Processo nº 7820, fl. 42.

Em 1631, Abraham Cohen Henriques foi eleito *Parnas* para *Talmud Torah*, ao lado de Josuah Abas e Joseph Arari (LIVRO DOS TERMOS DE BET ISRAEL, p. 156).

No ano de 1632 quatro membros da família Henriques integraram a lista daqueles da comunidade que deviam pagar valores referentes à Finta. O próprio Isaac Cohen Henriques foi fintado em 15 florins, seu pai, Abraham, em 70, e seus irmãos Jacob e Moseh em 15 florins, cada (LIVRO DA FINTTA, 1626, p. 48).

O ano de 1633 registra apenas informações referentes a valores da Finta. Naquele ano Abraham Cohen Henriques foi fintado em 70 florins (Livro da Fintta, 1626, p. 50), o próprio Isaac Cohen Henriques, em 15, e seu irmão Moseh Cohen Henriques, também em 15 (LIVRO DA FINTTA, 1626, p. 50). Nota-se que, excetuando-se a ausência de Jacob Cohen Henriques da lista, verifica-se uma repetição dos mesmos valores devidos no ano anterior.

Em 22 de janeiro de 1634, Abraham Cohen Henriques foi um dos sete eleitos para representar a comunidade de *Bet Israel* nas discussões sobre a união das três congregações (LIVRO DOS TERMOS DE BET ISRAEL, p. 160). Os outros seis representantes foram

Baruk Osorio, Abraham Salom, Samuel Abravanel, Abraham Israel Capadoce, Selomoh Abaas e Ishac Netto.

Em 04 de abril de 1634, Abraham Cohen Henriques foi eleito *Parnas* e Deputado (LIVRO DOS TERMOS DE BET ISRAEL, p. 162).

Em 17 de abril de 1634, se juntaram os 15 deputados dos três *Mahamadot* (dentre os cinco de Bet Israel estava Abraham Cohen Henriques) e elegeram seis nomes para proceder à reforma de algumas *haskamot* da Imposta da Nação. Por *Bet Israel* foram eleitos Abraham Cohen Henriques e Selomo Abas (LIVRO DOS TERMOS DA IMPOSTA, p. 111).

Em 26 de março de 1638, *Mose Coen Enriques* foi eleito *Parnas* da *Hebra*, ou seja, da instituição que administrava o cemitério judaico (LIVRO DOS TERMOS DE BET ISRAEL, p. 170).

Em 03 de abril de 1639, *Moseh Cohen Henriques* assinou os Regulamentos das *Kehilot* Unidas (Livro dos Acordos da Nação, p. 86). Isto se deu em razão do mesmo ser um dos Deputados de *Bet Israel* naquele ano (LIVRO DOS ACORDOS DA NAÇÃO, p. 95). A partir deste momento deixaram de existir enquanto congregações autônomas as três que existiam. Em seu lugar surgia a *Kahal Kadosh Talmud Torah*.

Em 1641 *Jacob Cohen Anriques* foi eleito Gabai de Cativos (LIVRO DOS ACORDOS DA NAÇÃO, p. 91).

Em 1642, *Aharon Cohen Henriques* foi fintoado em fl. 10 (LIVRO DOS ACORDOS DA NAÇÃO, p. 117).

Em 03 de junho de 1642, *Jahacob Cohen Henriques*, foi eleito *Parnas* de *Talmud Torah* (LIVRO DOS ACORDOS DA NAÇÃO, p. 129; REGISTER VAN PERSONEN, p. 18). Esta anotação se trata do último registro da presença de membros da família Henriques nos cargos da administração da comunidade judaica de Amsterdã. Anos depois, como veremos, ao menos três dos filhos de Abraham Cohen Henriques comprovadamente estariam no Brasil holandês: Isaac, que aqui estava desde 1637, seria preso pela Inquisição em 1660; Jacob e Moseh, por sua vez, aporiam suas assinaturas no Livro de Atas das Congregações de *Zur Israel* e *Magen Abraham*, em 1648.

Por fim, em 22 de outubro de 1664, Aron Capadose e Jacob Nunes Castelo apresentaram uma carta assinada por Jacob e Moseh Cohen Henriques em 28 de julho de

1663, então em Barbados, contendo o pedido para que o “Sefertorá” e ornamentos doados por seu pai fossem enviados a Barbados pelos portadores da missiva, o que foi aprovado e executado (ou seja, a entrega) naquela data (LIVRO DOS ACORDOS DA NAÇÃO, p. 540). Acerca deste episódio que marca o último registro da atuação (ainda que por interpostas pessoas) dos Henriques em Amsterdã Michael Studemund-Halévy (2016, p. 162) confirma que um dos três rolos da Torá enviados a Barbados pela comunidade de Amsterdã foi requisitado por Jacob Cohen Henriques (embora o nomeie como Jacob de Abraham Cohen Henriques). Informa ainda que o mesmo Jacob Cohen Henriques havia feito pedido semelhante à comunidade de Amsterdã, porém referente a um candelabro de prata.

Percebe-se que os registros acerca dos familiares de Isaac Cohen Henriques nos possibilitam avançar até o ano de 1664, num momento que inclusive ultrapassa em dois anos o marco temporal final proposto para este trabalho.

No próximo capítulo retomaremos os dados acima expostos, mas antes disto precisamos voltar nosso foco para o período em que Isaac Cohen Henriques viveu no Brasil, ou, mais precisamente, sobre as informações encontradas sobre esse período de sua vida e que não constam das informações reveladas em seu processo inquisitorial.

2.4 Os Henriques na comunidade judaica do Brasil holandês

Como já sabemos, Recife não foi o primeiro destino a fazer Isaac Cohen Henriques deixar a cidade de Amsterdã, que servia de base para o núcleo familiar do qual ele fazia parte. Por volta de 1632 deixou a Holanda para residir em Hamburgo durante dois anos, onde se casou com Abigail de Lima. Sobre esse período as únicas informações de que dispomos são as poucas constantes do processo.

Sabemos também que sua chegada ao Brasil holandês se deu no ano de 1637. O fato de o último registro de sua presença em Amsterdã referir-se ao ano de 1633 aponta para a confirmação de dois fatos importantes acerca de sua trajetória. Em primeiro lugar confere verossimilhança à versão apresentada por ele em seu processo no sentido de que teria residido por cerca de dois anos em Hamburgo (e, portanto, esteve ausente dos assuntos de Amsterdã) e pouco tempo depois de retornar a Amsterdã dirigiu-se ao Brasil. Em segundo lugar serve como indício de que após ter chegado ao Brasil não mais retornou à Holanda – ou ao menos não fez isso com ânimo de retorno definitivo.

Nesse sentido, salvo melhor juízo, a intenção de Isaac Cohen Henriques era de permanecer no Brasil em definitivo ou ao menos por longo prazo. Afinal de contas na época em que foi preso pela Inquisição já se encontrava no Brasil havia 23 anos, incluindo-se na conta os seis anos que viveu já debaixo da administração portuguesa.

Quando Isaac Cohen Henriques chegou ao Brasil holandês, em 1637, a comunidade judaica ainda encontrava-se nos momentos iniciais de seu estabelecimento em termos formais. Este momento marca ainda a fase que os especialistas no estudo do judaísmo no Brasil holandês consideram como o de auge de seu crescimento. Das duas comunidades existentes em Recife, sabe-se que a primeira, o *Kahal Kadosh Zur Israel* (Santa Congregação Rochedo de Israel) foi fundada em 1636 e em seus primeiros anos, até a construção do prédio da Sinagoga, reunia-se na casa de Duarte Saraiva. A outra comunidade, o *Kahal Kadosh Magen Abraham* (Santa Congregação Escudo de Abraão), fundado provavelmente em 1637, situava-se na cidade Maurícia, ou seja, na região que hoje abriga o bairro de Santo Antônio, na ilha Antônio Vaz. Sua origem está intimamente ligada às dificuldades contidas na necessidade de atravessar o Rio Beberibe e Capibaribe, já que não existia ponte até o ano de 1644. Dificuldades essas que no sétimo dia da semana configurariam desrespeito ao *Shabat* (FEITLER, 2005, p. 69). As duas comunidades tiveram como seus rabinos, respectivamente, Isaac Aboab da Fonseca e Moisés Raphael de Aguiar.

Sobre a demografia da comunidade judaica situada em Recife – do ponto de vista formal, a sede de toda a comunidade judaica do Brasil holandês – Bruno Feitler (2005, p. 68) a descreve da seguinte maneira:

sobre o tamanho da comunidade tampouco existem dados muito fiáveis, mas ela agregou entre 344 (cálculo austero de Gonsalves de Mello) e 1.450 pessoas (cálculo certamente exagerado de Arnold Wiznitzer) no começo do movimento de restauração, baixando em seguida em decorrência do estado de guerra.

Israel S. Emmanuel também se pronunciou contrariamente aos números apresentados por Wiznitzer. Embora não apresente números fechados defende no entanto que o número de judeus residentes no Brasil Holandês indicado por Wiznitzer (1450, em 1645, e 600, em 1654) está inflacionado. Baseado no número de casamentos de judeus nascidos no Brasil realizados em Amsterdã após a saída dos holandeses do Brasil, Emmanuel considera que em 1645 havia no máximo 1000 judeus no Brasil e que em 1654 dificilmente haveria 600 (EMMANUEL, 1962, p. 41).

Caso Isaac Cohen Henriques tenha se envolvido com as atividades da comunidade desde que aqui chegou – o que é bastante provável, dada a sua assiduidade na lista de membros eleitos para cargos administrativos da comunidade de *Bet Israel* – significa dizer que o mesmo participou do processo de consolidação da organização comunitária judaica no Brasil Holandês.

Não conseguimos nenhuma comprovação de que o mesmo tenha sido eleito para assumir algum dos cargos das sinagogas de Recife e da Cidade Maurícia. Sabemos, no entanto, a partir de suas próprias declarações prestadas aos inquisidores, das quais constam nomes de frequentadores da comunidade, que Isaac Cohen Henriques foi no mínimo um frequentador das celebrações realizadas nas sinagogas do Brasil holandês. Por tal razão podemos afirmar que durante boa parte de sua presença em terras americanas teve sua vida religiosa e comunitária regida pelas ordenações emanadas do *Mahamad* (conselho diretivo) recifense. Diante disto, consideramos importante tecer alguns comentários sobre o funcionamento de tal órgão, cujo modo de proceder pode ser vislumbrado através do principal documento histórico preservado acerca da comunidade judaica do Brasil holandês: o Livro de Atas.

2.4.1. *O Livro de Atas das Congregações*

A existência de uma comunidade judaica bastante ativa no Recife durante o período holandês é atestada por diversas fontes documentais. Algumas delas com maior riqueza de detalhes, outras com meras alusões ou referências. A fonte privilegiada e ideal para a obtenção de um conhecimento histórico mais aprofundado sobre tal comunidade seria o conjunto de registros produzidos pela própria comunidade ao longo de seus anos de existência. Infelizmente não temos acesso a todo este material. Boa parte dele pode ter sido deixado na própria cidade de Recife, haja vista as circunstâncias sob as quais os integrantes da comunidade judaica deixaram o Brasil holandês, sobretudo aqueles que assumiram o judaísmo mas que eram batizados na Igreja Católica e que, por tal condição, estariam submetidos à atuação da Inquisição caso não deixassem o território português dentro do período estabelecido de três meses. Felizmente, no entanto, o principal livro de registros produzido por tal comunidade foi preservado graças à diligência de algum de seus membros que se lembrou de levar tal documento consigo em seu retorno para Amsterdã. Esse documento ao qual nos referimos e que era praticamente desconhecido dos historiadores

brasileiros até 1911, é o *Livro de Atas das Congregações de Zur Israel e Magen Abraham*, cuja redação inicial, ao menos da versão conhecida, data de 1648.

O Livro de Atas (*Pinkas*, em hebraico) das Congregações de *Zur Israel e Magen Abraham* inicia-se com a exposição dos 42 artigos (ou *haskamot*) que regiam importantes aspectos da vida dos membros das referidas congregações. Dito em outros termos, eram esses 42 artigos os responsáveis pela regulamentação da vida comunitária judaica no Brasil holandês. Vale destacar que tais artigos não constituem o regulamento inicial daquela comunidade. De fato, são o resultado de uma reunião convocada especificamente com a finalidade de proceder à “nova reforma dos Scamoth” (LIVRO DE ATAS, p. 11). Para tal desiderato foram eleitos e convocados quatro *yahidim* (membros das congregações) considerados “práticos no Judaísmo” (LIVRO DE ATAS, p. 11), a saber, Ishac Atias, Abrahão Israel Diaz, Jacob Valverde e Benjamin de Pina. Além deles fizeram parte das discussões que deram origem às 42 *haskamot*, os membros do *Mahamad* então em vigência: Abraham de Mercado, Jaacob Drago, Abraham de Azevedo, Jaacob Navarro e David Diaz. Tanto a eleição dos *yahidim* quanto a própria reunião foram realizados em 1º de Kislev de 5409 (16 de novembro de 1648).

Percebe-se, portanto, que ao menos sob o ponto de vista avaliativo dos dirigentes da comunidade (os Senhores do *Mahamad*), esta passava por um momento em que se faziam necessárias alterações em seus regulamentos, o que provavelmente indica um período de transformação (ões) ocorrendo no seio da comunidade ou em seu entorno (com repercussão no seio desta).

As alterações realizadas não interferiram na composição numérica do *Mahamad*: permaneceram sendo eleitos cinco integrantes. Quatro para a função de *Parnas* (presidente) e um para a função de *Gabai* (administrador ou tesoureiro), conforme determinava a *haskama* de número 1. A função do *Mahamad* está descrita na *haskama* de nº 08, a qual estabelece que estavam sob sua jurisdição todos os aspectos referentes à manutenção da boa ordem das Congregações, tanto no tocante ao culto quanto ao comportamento de seus membros.

Com o objetivo de assegurar a rotatividade de seus membros, a *haskama* de nº 2 estipulava que os mandados de um ano de cada um de seus integrantes seriam renovados de dois em dois, ou seja, a cada seis meses seriam realizadas eleições para dois *Parnassim* (mais precisamente dois seriam eleitos na véspera de *Shabat Hagadol* (o *Shabat* imediatamente anterior à *Pessach*, ou *Shabat Grande*) e dois na véspera de *Rosh Hashanah* (o Ano Novo

Judaico, ocasião em que também seria eleito o *Gabai*). Esse mesmo artigo esclarecia que as eleições seriam realizadas através dos votos dos próprios membros do *Mahamad*. O artigo de nº 3, por sua vez, estabelecia que não havia impedimento para a eleição de parentes, mesmo de primeiro grau, salvo a restrição de que oficiassem durante o mesmo mandato. Como veremos mais adiante, a família Henriques teve importante participação de boa parte de seus membros nos ofícios administrativos da Comunidade de *Bet Israel* em Amsterdã, muito provavelmente com base em regulamentação similar à então vigente em Recife e na Cidade Maurícia.

Outra restrição importante está citada na *haskama* de nº 4, a qual aponta que nenhum membro da comunidade poderia voltar a servir na mesma função anteriormente ocupada sem que houvesse passado um intervalo mínimo de um ano desde sua saída do cargo ou de sua circuncisão (no caso dos novos membros da Congregação). Este artigo tem importante função para a compreensão dos níveis hierárquicos existentes, na medida em que proibia aos recém-convertidos (“ho que for circuncidado nestas partes”) que assumissem funções no *Mahamad* até que decorresse um ano desde sua circuncisão. O objetivo de tal restrição (claramente direcionada aos cristãos-novos então residentes sob a circunscrição de *Zur Israel* que viessem a aderir publica e oficialmente ao judaísmo) era garantir que assumissem tais funções os *yahidim* aptos para tanto. O período “de carência” de um ano seria necessário para que os “judeus novos” (como Yosef Kaplan chamou os cristãos-novos recém-convertidos ao judaísmo) estivessem mais aptos em relação aos preceitos do judaísmo. Outro aspecto bastante significativo deste artigo é o dispositivo que abria exceção no prazo “quarentenal” ou “sabático” de um ano àqueles indivíduos que porventura viessem de comunidades estrangeiras e fossem julgados aptos pelo *Mahamad* para nele assumir funções. Não há como não pensar, diante de tal brecha, que ela foi criada pensando na possibilidade da chegada de membros das comunidades holandesas ou de outras partes da Europa.

A *haskama* de nº 5 trata das datas em que se realizavam as eleições dos outros cargos administrativos das comunidades, vale dizer as funções de “Noivos de Lei” (*Gabai* de Terra Santa e *Gabai* de Cativos), “*Parnas* de *Hebra*” e “*Gabai* de *Hebra*”, “Administrador de *Bet Haim*”, dois “*Parnassim* de *Talmud Torá*” e “*Gabai* de *Talmud Torá*”, “*Gabai* de *Eshaim*”, dois “administradores de *Mismeret a Sem*” e “*Gabai* de *Mismeret a Sem*”. Aos eleitos para ocuparem tais cargos que não aceitassem a nomeação ou os deixassem antes de cumprir o mandato de um ano eram impostas, nos termos da *haskama* de nº 7, multas que variavam de 60 a 300 florins, conforme o cargo rejeitado.

O artigos de nº 9 e 10 tratam especificamente acerca da exclusividade do *K.K. Zur Israel* como comunidade responsável pelos judeus do Brasil holandês. Nos termos da *haskama* de nº 9, era terminantemente proibida a criação de qualquer outra comunidade judaica em solo brasileiro (sob o domínio holandês). Mais que isso, qualquer indivíduo (ou grupo) que agisse nesse sentido e nele insistisse depois de admoestado pelos Senhores do *Mahamad* seria apartado da comunidade (provavelmente seria alvo do *Herem*) e considerado “como perturbador da paz e bem geral”. A única exceção a esta exclusividade era a concessão feita para que a comunidade de *Magen Abraham* continuasse realizando seus serviços em Antônio Vaz (“por Respeito dos velhos emeninos não poderem vir aeste Reciphe sem muito trabalho”) porém de maneira claramente subordinada à Congregação recifense. A exclusividade de *Zur Israel* abarcava também as questões financeiras na medida em que, conforme a *haskama* de nº 10, todos os “membros da Nação”, ou seja, os judeus sefarditas, deviam recolher suas contribuições e fintas unicamente para a Congregação recifense, mesmo que sua assistência se desse “na Parayba ou em outra qualquer parte”.

Ainda sobre a questão da subordinação da Congregação de *Magen Abraham* à de *Zur Israel* vale destacar que em Primeiro de *Sebat* de 5409 (ou seja, em 14 de janeiro de 1649) foi registrado no Livro de Atas que a partir daquela data não haveria mais *Parnassim* na *Esnoga* da Cidade Maurícia, salvo um *Gabai* eleito pelos próprios *Parnassim* de *Zur Israel*. Conforme o referido registro, tal circunstância teria sido aceita pelos membros da Congregação da Ilha de Antônio Vaz conforme atestaria um “papel firmado de todos hos Yhidim de dito K.K. de maguen Abraham do acordo feito entre eles e Jehosuah Jessurun de Haro tocante a continuação da esnoga em sua casa”. Nota-se, portanto, que a esnoga se reunia na casa de Jehosuah Jessurun de Haro e ali continuaria. Para a função de *Gabai* de *Magen Abraham* foi eleito David Torres, o qual acabou retornando à Holanda durante seu mandato, tendo sido eleito para substituí-lo Ishac Montezinos, em último de *Elul* de 5412 (02 de setembro de 1652).

Como já dito anteriormente, aos Senhores do *Mahamad* cabia a obrigação de zelar por todos os assuntos referentes ao bem da comunidade. Com esse fim deveriam reunir-se duas vezes por semana, conforme a *haskama* de nº 25, para “tratarem das necessidades que naterra houver e acudirem a ellas, e juntamente do bem comum, particularmente que não haja pessoa de Ruin vivenda, ou de outras ruyns sospeitas atratar de ho emendar”. Percebe-se, assim, que as atividades dos *Parnassim* se davam tanto de forma preventiva – para que nenhum dos membros da comunidade vivesse em uma casa ruim, por exemplo – como de maneira

posterior e punitiva – quer fosse punindo quer fosse tomando medidas para que o erro cometido fosse consertado. O poder de tomar medidas punitivas (ou sanatórias) dos Senhores do *Mahamad* era tal que o artigo 28 estipulava que os membros da comunidade só poderiam recorrer à Justiça (comum, estatal, secular) após apresentar sua demanda aos ditos Senhores e deles obterem a autorização para assim procederem. Isto porque o recurso à justiça comum deveria ser sempre, à luz das ordenações contidas nas *Haskamot*, uma exceção. A regra seria a resolução das demandas através de decisões (a *haskama* 28 usa inclusive a expressão sentença) proferidas pelos Senhores do *Mahamad*.

Após as *haskamot*, o Livro de Atas das Congregações de *Zur Israel* e *Magen Abraham* apresenta a “Pauta da Imposta da Nação”, ou seja, a regulamentação de quais atividades realizadas pelos membros das comunidades seriam taxadas e em qual valor. Trata-se de uma descrição bem minuciosa, citando especificamente as referidas atividades. Apenas a título de demonstração da referida minúcia podemos citar o trecho que estabelecia que “as casas que de oje por diante se comprarem ou venderem paguaraõ deymposta meyo por 100 o comprador e meyo por 100 ho vendedor de seu ynteyro valor” (LIVRO DE ATAS, p. 18).

Em primeiro de *Nissan* de 5409 (14 de março de 1649) foi tomada uma decisão (e registrada no Livro de Atas) que à primeira vista parece indicar um relativo índice de inserção dos judeus na vida cotidiana pernambucana. Trata-se da proibição de que os membros da Congregação participassem a partir do meio-dia das sextas-feiras de jogos nas casas de jogos, sob pena de pagamento de 6 florins de multa. O fato de o dono da casa de jogo incorrer na mesma multa no entanto apresenta indício em contrário na medida em que acena para a existência de casas de jogos pertencentes a *yahidim* – afinal de contas, a Congregação Judaica não poderia impor multas a adeptos de outras religiões.

O Livro de Atas registra, também, devido à sua função primordial, todas as eleições realizadas desde a abertura de tal livro. Para os propósitos deste trabalho vale destacar a eleição realizada em último de *Elul* de 5411 (15 de setembro de 1651). Naquela oportunidade foi eleito como Segundo *Parnas* do *Mahamad* o “sr. Jacob Coen”, o qual ao assinar o registro de outra eleição, esta realizada um dia após, em Primeiro de *Tisri* de 5412 (16 de setembro de 1651), apõe a assinatura como Jacob Cohen Henriques, ou seja, trata-se muito provavelmente do irmão de Isaac Cohen Henriques.

O Livro de Atas serve como importante fonte de compreensão do dia a dia religioso dos judeus do Brasil holandês, tais como Isaac Cohen Henriques. No entanto, a vida dos

integrantes de tal comunidade judaica não se resumia apenas à de seus aspectos religiosos. Outras ocupações tomavam também o tempo de seus membros. Uma das mais importantes se refere às atividades voltadas para a obtenção dos recursos necessários à sua sobrevivência. Assim, consideramos importante apontar alguns dados acerca da vida econômica e profissional da personagem aqui estudada.

2.5 Isaac Cohen Henriques: um mercador judeu no Brasil holandês

Conforme declarado por ele mesmo em seu processo inquisitorial, a atividade profissional que Isaac Cohen Henriques desenvolvia era a de mercador.

Sobre a inserção e a importância dos sefarditas do oeste da Europa, tais como Isaac Cohen Henriques, na economia mercantilista, Yosef Kaplan (1997, p. 121) declara que:

Esses judeus [espanhóis e portugueses] foram um atrativo econômico durante a Era do Mercantilismo graças à sua experiência no comércio internacional, sua capacidade de mobilizar recursos de uma população dispersa pelo mundo e, não menos, suas conexões com a Península Ibérica e sua familiaridade com os meandros de sua economia, bem como seu conhecimento especializado das rotas comerciais de Espanha e Portugal para o Novo Mundo. Os líderes da comunidade espanhola e portuguesa em Hamburgo e Amsterdã e, mais tarde, também em Londres, eram comerciantes internacionais com status e capital que contribuíam de maneira importante para a prosperidade de suas novas casas e, assim, conquistavam reconhecimento para si e para suas comunidades²³.

A participação de nosso “biografado” neste mundo mercantil não é atestada somente por sua confissão. Importantes pesquisadores da história dos judeus no Brasil holandês também o identificaram como partícipe das redes comerciais sefarditas.

José Antônio Gonsalves de Melo, em seu *Gente da Nação* (1996), informa que certo Isaac Cohen Henriques atuou como carregador em navios que passaram por Recife entre os anos de 1637 a 1641. Mais precisamente: no ano de 1637 foi carregador no navio *Westwouder Kerck*; no ano de 1638 desempenhou a mesma função nos navios *Zeeland* e *Regenbooge*; em

²³ Tradução nossa. No original, em inglês, lê-se o seguinte: “These Jews [Spanish and Portuguese] were an attractive economic factor during the Age of Mercantilism thanks to their experience in international trade, their ability to mobilize resources from a population dispersed around the world, and, no less, their connections with the Iberian Peninsula and their familiarity with the intricacies of its economy as well as their expert knowledge of the trade routes from Spain and Portugal to the New World. The leaders of the Spanish and Portuguese community in Hamburg and Amsterdam and, later on, those in London too, were international merchants with status and capital who contributed importantly to the prosperity of their new homes and thus acquired recognition for themselves and for their communities”.

1639, no navio *Befaende Susanna*; em 1640, nos navios *Caritas* e *Cameel* e, em 1641, no navio *Fortuna*. Em todos estes casos Gonsalves de Mello toma como fonte para obtenção de tais informações manuscritos referentes à Antiga Companhia das Índias Ocidentais (*Oude West Indische Compagnie* - OWIC) disponíveis no Arquivo Geral de Haia (*Algemeen Rijksarchief den Haag*), na Holanda. Acrescenta ainda que este Isaac Cohen Henriques residia em Amsterdã, antes de vir para o Brasil (MELLO, 1996, p. 436). Como já sabemos foi exatamente no ano de 1637 que o Isaac Cohen Henriques cujo nome cristão era Antônio Henriques chegou ao Brasil holandês.

Gonsalves de Mello fala também sobre uma personagem identificada como Isaac Henriques que teria atuado como minerador em Itamaracá ao lado de Jácomo Henriques. Conforme Mello (1996, p. 438) “em janeiro de 1638 Isaac e Jácomo Henriques ‘judeus portugueses de Amsterdã aqui vindos para fazer potassa’ apresentam no Recife algumas amostras do que fizeram em Itamaracá”. Ainda segundo o historiador pernambucano, esse mesmo Isaac Henriques teria assinado as *Haskamot* das Congregações Judaicas do Brasil holandês como “Yschak Amrriques”. Vale destacar ainda que neste ponto Gonsalves de Mello diverge da opinião de Egon e Frieda Wolff, os quais negam que o Isaac Henriques de 1638 tenha assinado as *Haskamot* em 1648 (WOLFF, 1986, p. 91). Não conseguimos reunir indícios suficientes para associar este Yschak Amrriques com Isaac Cohen Henriques a despeito do sobrenome Amriques ter sido atribuído a ele em alguns documentos neerlandeses. É preciso deixar claro que apesar da divergência parcial acerca desta personagem, nem Gonsalves de Mello nem o casal Wolff fizeram qualquer associação entre este e Isaac Cohen Henriques.

Egon e Frieda Wolff (acima citados) basicamente repetem as informações constantes no livro de Gonsalves de Mello porém acrescentam que além de carregador, Isaac Cohen Henriques também atuou como comprador de escravos em 1640 (WOLFF, 1986, p. 91).

Com base nas informações trazidas por tais especialistas na história da presença judaica no Brasil podemos chegar à conclusão de que a declaração de Antônio Henriques no sentido de que exercia a profissão de mercador era verdadeira. No entanto a discrepância entre o mercador judeu que atuou como carregador em diversos navios holandeses ao longo de seus primeiros cinco anos no Brasil e também como comprador de escravos e o cristão-novo preso em 1660 pela Inquisição e que declarou não ter nada de seu indica claramente que algo de errado aconteceu ao longo do referido lapso de tempo. No entanto as fontes das quais

dispomos até o presente momento ainda não permitem a obtenção de resposta para esse enigma.

2.6 Os Henriques nas Américas holandesa e britânica

Se as informações bibliográficas sobre Antônio Henriques, aliás, Isaac Cohen Henriques, parecem parcas, em contrapartida a busca em livros por dados sobre seus familiares parece trazer dados mais substanciais sobre suas atividades tanto no Brasil holandês quanto em outras regiões para onde se dirigiram após deixarem as terras luso-brasileiras.

Gonsalves de Mello (1996, p. 491) ao tratar de Moisés Cohen Henriques o identifica com o nome cristão de Antônio Vaz Henriques. Esta pesquisa, por sua vez, propõe que Moisés Cohen Henriques na verdade fora batizado com o nome cristão de Rodrigo [Henriques?], sendo que um de seus irmãos se chamava Antônio Henriques, sendo ambos os filhos de Francisco Vaz de Leão, razão pela qual podemos afirmar que esse Moisés citado por Mello não se trata do irmão de Antônio Henriques, embora entendamos ser importante fazer este registro para demonstrar como a existência de homônimos pode levar o historiador dos sefarditas a incorrer em erro. Na verdade a identificação feita por Mello entre Antônio Vaz Henriques e Moses Cohen Henriques deve-se ao fato do primeiro também ser conhecido como Moisés Cohen. Segundo Mello, quem teria feito tal associação inicialmente fora I.S. Emmanuel em texto publicado em 1958. Este Antônio Vaz Henriques, diga-se de passagem, trata-se da famosa personagem acusada de ter sido a principal “responsável pela captura de Pernambuco pelos holandeses” já que “acompanhou os ditos holandeses e os instruiu e deu-lhes planos, mostrando como conquistar o dito lugar, pois ele havia estado muitos dias no dito Pernambuco” segundo acusação feita por Estêvão de Ares da Fonseca perante a Inquisição Espanhola em 1634 (MELLO, 1996, p. 386).

A respeito de David Cohen Henriques, José Antônio Gonsalves de Mello apresenta dados muito parecidos com os da vida profissional de seu irmão Antônio (Isaac). Aponta que o mesmo foi carregador no navio *Westwouder Kerck*, no ano de 1637; nos navios *Zeeland* e *Regenbooge*, em 1638; no navio *Befaemde Susanna*, no ano de 1639; no navio *Fortuna*, em 1641, e no navio *Vlissingen*, em 1644. Além disso, adquiriu escravos trazidos no ano de 1644, nos navios *De Poortier*, *Groote Gerrit*, *De Brack*, *De Swaen* e *De Hoop*. Ressalta ainda que o mesmo fez “declaração em Amsterdã em 20 de junho de 1642 perante o tabelião J. vande

Vem, quando se declara comerciante em Pernambuco, de 26 anos de idade, de passagem por aquela cidade” (MELLO, 1996, p. 403-404). Segundo as declarações de Antônio Henriques, seu irmão chamado João (como cristão) ou David (como judeu) tinha por volta de um ano de idade em 1618. Este seu irmão, portanto, teria em 1642 a idade de 25 anos, algo muito próximo do registro (de 26 anos) contido no tabelionato de Amsterdã, o que denota fortíssimos indícios no sentido dos dados levantados por Mello efetivamente se referirem ao irmão mais novo de Antônio/Isaac Henriques.

Sobre Jacob Cohen Henriques, Gonsalves de Mello o identifica como irmão de Moisés Cohen Henriques e filho de Abraão Cohen Henriques. Indica que o mesmo comprou escravos vindos de Angola nos navios *De Swaen* e *De Hoop*, no ano de 1644. Aponta ainda que ele residia em Amsterdã antes de vir para o Brasil, fez parte do *Mahamad* de Recife nos anos de 1651 a 1652 e estava em Nova Amsterdã (futura Nova Iorque) em 1655. Além disso, relata que Filipe Dorta Henriques, aliás, Moisés Israel Dorta, processado pela Inquisição, teria declarado que o conheceu em Amsterdã, em 1640, “um homem nascido neste Reino [de Portugal] que se chamava Jacob Coem, que dizia proceder dos sacerdotes da lei, de presente reside em Pernambuco, não sabe com que ocupação mas ouviu que ele servia pelas armas” (MELLO, 1996, p. 450). Como vimos, Isaac Cohen Henriques faz referência a esse conhecimento de sua ancestralidade *kohanim* que resultou na alteração de seu nome e de seus familiares (de Israel para Cohen). Gonsalves de Mello conclui que a referência à sua atuação “pelas armas” na verdade se referia ao seu irmão, que teria participado “como capitão de uma tropa na invasão de Pernambuco” (MELLO, 1996, p. 450). Acreditamos, no entanto, que o Moisés Cohen que teria participado da invasão não se trata do irmão de Isaac e Jacob Cohen Henriques. Apontamos ainda que a referência “às armas” pode tratar-se de uma menção indireta e imprecisa à atividade de pirataria à qual provavelmente os irmãos Jacob e Moisés podem ter se dedicado.

Egon e Frieda Wolff também trazem importantes informações acerca de outros integrantes da família Cohen Henriques – além de Isaac. Em relação a David Cohen Henriques, o casal Wolff (1986, p. 90) repete as mesmas informações apontados por Mello (1996).

Quanto a Jacob Cohen Henriques, os Wolff destacam (além das informações já apontadas por Gonsalves de Mello) que o mesmo “casou-se, em 1630, com Judith Arari recebendo um dote de 16.000 fl[orin]s” (WOLFF, 1986, p. 92). Indicam ainda que deste

casamento nasceu uma filha também chamada Judith. Apontam ainda que o mesmo fazia parte da Congregação *Bet Israel* em Amsterdã e que após a unificação das sinagogas daquela cidade (ocorrida em 1639, dando origem ao *Kahal Kadosh Talmud Torah*), integrou a administração da referida comunidade exercendo os postos de Tesoureiro dos Cativos em 1641 e de Diretor (*Parnas*) em 1642. Além disso, apontam que o mesmo residiu em Nova Amsterdã (futura Nova Iorque), onde a partir de 1655 atuou em importantes ocasiões como a “petição para a aquisição de um terreno para um cemitério israelita” (WOLFF, 1986, p. 92), o protesto “contra restrições de residir, viajar e negociar, impostas ilegalmente aos judeus locais” (WOLFF, 1986, p. 92). Indicam por fim que o mesmo residiu em Barbados em 1662 e 1663 (de onde solicitou à comunidade de Amsterdã que lhe enviasse um Sefer Torá então sob custódia daquela comunidade mas de propriedade do solicitante) e em Londres entre 1673 e 1674 – ano este último em que ocorreu o seu falecimento antes de concretizar seu plano de mudar-se para a Jamaica onde já residiam seus netos (WOLFF, 1986, p. 92-93).

Acerca de Moseh Cohen Henriques, os Wolff indicam que o mesmo foi signatário das *Haskamot* da comunidade judaica pernambucana e exerceu em Amsterdã os cargos de Tesoureiro dos Cativos da Congregação *Beth Israel*, em 1627, e de Diretor da Congregação *Talmud Torah*. Sobre seus familiares apontam ser o mesmo filho de Abraão Cohen Henriques e irmão de Jacob Cohen Henriques, Aron, David e Judith (não fazendo, portanto, referência à existência de um irmão chamado Isaac). Indicam também que no ano de 1631, Moseh casou-se com “Rachel, filha de Abraham Figueroa recebendo 400 florins de dote da S[an]ta. C[ompanh]ia. De Dotar Orfãs e Donzelas” (WOLFF, 1986, p. 94). Sobre sua atividade como comprador de escravos, esclarecem que em 1644 o mesmo adquiriu cinco escravos em hasta pública. Acreditam ainda que sua morte ocorreu em Barbados provavelmente no ano de 1663 ou no de 1664.

Isaac S. Emmanuel, por sua vez, traz informações sobre o pai de Isaac Cohen Henriques e sobre seu irmão Jacob. Sobre o pai dos irmãos Henriques, Emmanuel refere-se a ele ao esclarecer acerca da existência de dois (ou possivelmente três) judeus identificados como Abraham Cohen no Brasil holandês. O primeiro deles era conhecido como “Abraham Cohen do Brasil”. Este era filho de Mordecai (Emmanuel não fornece o sobrenome), teria nascido no Oriente (também sem precisar em qual região específica ou país), casou-se no Brasil, em 1653, com Rebeca Palache, com quem teve cinco filhos: Mordechay, Jacob (que

Emmanuel adverte que não deve ser confundido com Jacob Cohen Henriques), Moisés²⁴, Eva e Ester. Além disso, esse Abraham Cohen teria sido um dos fundadores de uma colônia em Caiena (atual Guiana Francesa), em 1662, e seu falecimento teria ocorrido em 1671. O segundo Abraham Cohen na verdade se chamava “Abraham Cohen Henriques”. Sobre esse, Emmanuel traz apenas a informação de que seu falecimento se deu no ano de 1638 (EMMANUEL, 1962, p. 61). No entanto, no mesmo artigo, Emmanuel, ao tratar de Jacob Cohen Henriques reitera que este não deve ser confundido com o filho de Abraham Cohen do Brasil, já que seu pai era na verdade “Abraham Cohen Henriques, aliás Francisco Vaz (Vaez) de Leon, que morreu em Londres em 1674” (EMMANUEL, 1962, p. 65)²⁵. Ora, se aceitarmos que Emmanuel não se equivocou sobre a data da morte de Abraham Cohen Henriques (1638 ou 1674?) isto implica em dizer que, segundo os dados por ele fornecidos, teriam passado pelo Brasil holandês três judeus conhecidos pelo nome de Abraham Cohen (falecidos nos anos de 1638, 1671 e 1674). Em nossas pesquisas até o momento só conseguimos encontrar base para falar em dois personagens com este nome, um dos quais certamente se trata do pai de Isaac Cohen Henriques – aquele que levava o nome cristão de Francisco Vaz, de Leão.

Samuel Oppenheim (1909, p. 26) faz referência à presença de Jacob Cohen Henriques em Nova Amsterdã no ano de 1655. Mais precisamente, segundo o referido historiador, o nome do irmão (ou um seu homônimo) de Isaac Cohen Henriques aparece em uma lista de moradores daquela colônia que se dispuseram voluntariamente, em 12 de outubro de 1655, a contribuir financeiramente para obras a serem realizadas pela administração da colônia neerlandesa com o fito de melhorar a sua proteção, sobretudo contra ataques dos índios. O valor a ser pago por Jacob Cohen Henriques correspondia a 100 guilders. Igual valor também seria pago pelos judeus Abraham de Lucena, Joseph d'Acosta, Salvador Dandrada e David de Ferera. Além deles, dois outros judeus também se voluntariaram para serem tributados, embora no valor bem menor de 6 guilders: Jacob Barsimson e Asser Levy.

Jacob Cohen Henriques aparentemente exercia certa liderança dentro da comunidade judaica então residente na colônia neerlandesa na América do Norte. Tal conclusão decorre, dentre outras razões, do fato de Samuel Oppenheim publicar petição assinada pela referida personagem (e outros líderes, quais sejam Abraham de Lucena, Salvador Dandrada, Joseph d'Acosta, David Frera[sic]), em 14 de março de 1656, na qual os peticionantes requerem

²⁴ Emmanuel, diferentemente do ocorrido com seu irmão Jacob, não fez nenhuma advertência sobre evitar confundir este Moisés com Moseh Cohen Henriques.

²⁵ Tradução nossa. No original, em inglês: “Abraham Cohen Henriques, alias Francisco Vaz (Vaez) de Leon, who died in London in 1674”.

expressamente em seu nome e em nome dos demais judeus ali residentes permissão para poderem desempenhar atividades comerciais, assim como os demais moradores (OPPENHEIM, 1909, p 31-32)²⁶.

Outro momento de atuação de Jacob Cohen Henriques na liderança da “comunidade” judaica se deu através da petição assinada por ele e por Abraham deLucena e Salvador de Andrada, em julho de 1655, na qual estes em seu nome e em nome dos demais judeus daquela região solicitavam à administração colonial neerlandesa que lhes fosse concedido um local no qual pudessem realizar os enterros de seus mortos (OPPENHEIM, 1909, p. 75) ²⁷. O pedido foi apreciado e deferido pelo Diretor Geral Nicasius de Sille, em 22 de fevereiro de 1656 (OPPENHEIM, 1909, p. 75-76).

Esse mesmo Jacob Cohen Henriques obteve, em 20 de abril de 1657, juntamente com Salvador Dandrada, Joseph d’Acosta e Abraham deLucena, o deferimento da petição endereçada ao Diretor Geral e ao Conselho de Nova Amsterdã no sentido de que lhes fosse conferido o estatuto de cidadãos (*burghers*) daquela colônia (OPPENHEIM, 1909, p 36)²⁸.

Conforme Oppenheim (1909, p. 61) não há como precisar a data da saída de Jacob Cohen Henriques de Nova Amsterdã, no entanto é possível afirmar que ela se deu antes de 12 de agosto de 1658, vez que nesta data, consta dos documentos da administração colonial neerlandesa a informação de que o mesmo partiu da colônia, embora não precisem em que data isso ocorreu.

Percebe-se, assim, que as conexões familiares, profissionais e religiosas nas quais Antônio Henriques e seus parentes estavam envolvidos eram bastante complexas. No próximo capítulo trataremos acerca de como este conjunto de relações – em muitos momentos

²⁶ No original: “To the Honorable Director General and Council of New Netherlands. The undersigned suppliants remonstrate with due reverence to your Noble Honorable Lords that for themselves, as also in the name of the other Jews residing in this Province, (...) requested that your Noble Honorable Lordships should be pleased not to hinder them but to permit and consent that they, like other inhabitants of this Province, may travel and trade to and upon the South River, Fort Orange and other places within the jurisdiction of this Government of New Netherland (...) Was signed: Abraham de Lucena, Jacob Cohen Henricque, Salvador Dandrada, Joseph d’Acosta, David Frera”.

²⁷ O texto original da petição era o seguinte: “July, 1655. Abraham deLucena, Salvador Dandrada and Jacob Cohen, Jews, in the name of the others, petition the Honorable Director General this day to be permitted to purchase a burying place for their nation, which being reported to the meeting and voted on, it was agreed to give them the answer that inasmuch as they did not wish to bury their dead (of which as yet there was no need) in the common burying ground, there would be granted them when the need and occasion therefor arose, some place elsewhere of the free land belonging to the Company”.

²⁸ O despacho exarado pelos Conselheiros foi o seguinte: “The Burgomasters of this City are hereby authorized and at the same time charged to admit the petitioners herein and their Nation to the Burghership, in due form. P. Stuyvesant, Nicasius deSiixe, Pieter Tonneman. Dated, April 20, 1657”.

perpassadas pela atuação da Inquisição – impactaram as representações identitárias judaicas e cristãs-novas produzidas por tais personagens acerca de si próprios ou a eles atribuídas por terceiros.

CAPÍTULO 3 - ANTÔNIO HENRIQUES OU ISAAC COHEN HENRIQUES: OS DILEMAS E PERCURSOS IDENTITÁRIOS DOS CRISTÃOS-NOVOS NO CONTEXTO DA DIÁSPORA ATLÂNTICA SEFARDITA

Como pudemos ver ao longo dos capítulos anteriores, Antônio Henriques, aliás, Isaac Cohen Henriques nasceu por volta de 1603 (ou 1604) no seio de uma família de cristãos-novos cujas trajetórias representam de maneira paradigmática as conexões estabelecidas, ao longo dos séculos XVI e XVII, pelos descendentes dos sefarditas expulsos da Península Ibérica em fins do século XV.

Seu nascimento, ocorrido nos albores do século XVII, ocorreu no contexto de um circuito migratório intra-ibérico bastante característico de algumas famílias de cristãos-novos portugueses daquela época. A base para tal afirmação encontra-se no fato de que as movimentações de alguns de seus parentes parecem sugerir que a família Vaz/Henriques costumava migrar entre os territórios que hoje correspondem a Portugal e Espanha com certa frequência. Seu pai era português, nascido no lugar do Fundão, Termo de Covilhã, porém à época do nascimento de seus primeiros filhos residia na Espanha; sua avó paterna e seu avô materno eram provavelmente portugueses, nascidos também em Fundão; sua mãe, por sua vez, era espanhola, nascida em Antequera, filha de pai português, assim como o próprio Antônio/Isaac. O trânsito deste grupo familiar entre as localidades de Fundão e Antequera é, assim, evidente, ao menos em direção à porção espanhola da União Ibérica.

Este tipo de movimentação entre localidades que momentaneamente faziam parte da União Ibérica, mas que outrora pertenciam a Portugal e Espanha se dava sobretudo em busca de melhores oportunidades comerciais, já que uma das atuações profissionais mais comuns entre os cristãos-novos era a de mercador. Não se pode olvidar, no entanto, que em fins do século XVI e inícios do XVII, o fluxo de cristãos-novos e conversos entre Portugal e Espanha ocorria principalmente em direção à Espanha também em razão da atuação inquisitorial encontrar-se em estágio menos virulento no lado espanhol da península.

Além de exemplificativa do contexto de migrações de portugueses para a Espanha, a trajetória de Antônio Henriques, aliás Isaac Cohen Henriques, e de seus familiares também pode ser considerada representativa das relações típicas dos cristãos-novos do século XVII sob o ângulo de sua conexão com a comunidade judaica de Amsterdã. Na verdade a época do nascimento de Antônio Henriques coincide com o início da intensificação da migração de cristãos-novos da Ibéria para Amsterdã, já que foi justamente por volta de 1603 e 1604 que

ocorreu a fundação da primeira comunidade judaica daquela cidade, o *Kahal Kadosh Bet Yaacob*.

O fluxo de portugueses e espanhóis rumo a Amsterdã era bastante comum no início do século XVII, dentre outros motivos, devido ao crescimento da comunidade judaica sediada naquela cidade. Àquela época seus integrantes já conseguiam angariar em Amsterdã espaço, liberdade e projeção incomparáveis com os que dispunham nos reinos ibéricos de onde provinham. Essas conquistas se notabilizaram pelo aspecto religioso, com a permissão da profissão da religião judaica, desde que de maneira discreta. Mas, além disso, atingiam também o âmbito comercial, na medida em que aos judeus e cristãos-novos ali residentes era permitido desempenhar suas atividades mercantis com restrições bem menores que as existentes em outros centros comerciais europeus. Vale destacar que esta conexão do “Mundo Ibérico” com as Províncias Unidas não se dava apenas em uma direção. Embora menos frequente, existia também o fluxo de “judeus novos” ibéricos que após terem migrado para a Holanda, em busca da oportunidade de exercerem livremente sua opção pelo judaísmo, realizavam o trajeto contrário, regressando à Península Ibérica, sobretudo em direção à Espanha. Nesses casos quase sempre a motivação principal estava ligada a suas atividades mercantis, seja para estabelecer novos pontos de comércio, seja para cuidar daqueles já existentes. Nessas ocasiões, além do risco de serem capturados pelas Inquisições ibéricas, teriam de enfrentar, também, caso retornassem para a Holanda, as punições impostas a quem espontaneamente se dirigisse às “terras de idolatria”, nas quais necessariamente teriam de comportarem-se como católicos. Apesar do grande envolvimento da família Vaz/Henriques com o comércio não conseguimos localizar nenhuma informação no sentido de que algum de seus membros tenha feito tal modalidade de regresso após a chegada aos Países Baixos. Suas conexões mercantis se estenderiam por outras regiões do “Mundo Atlântico”²⁹ mas sempre dando preferência a locais dominados por países de maioria protestante (onde não eram obrigados a se mostrarem como católicos).

A inserção de Antônio Henriques, aliás, Isaac Cohen Henriques neste contexto de constantes migrações implicava igualmente em frequentes mutações ou deslocamentos identitários. De sua infância e juventude, durante a qual sua condição de cristão-novo lhe impunha a obediência ao catolicismo ibérico, passou para a idade adulta na condição de

²⁹ A utilização que fazemos, neste trabalho, da expressão “Mundo Atlântico” toma como referência a noção apresentada por pesquisadores como Dale Tomich, para quem o Atlântico deve ser visto como “uma região histórica da economia-mundo capitalista” (TOMICH, 2004, p. 224). Trata-se, portanto, de enxergar tal região enquanto “um espaço histórica e geograficamente singular” (TOMICH, 2004, p. 224), o qual deve ser estudado em sua conexão com “um complexo mais amplo de relações” (TOMICH, 2004, p. 224).

membro atuante da comunidade judaica da capital holandesa e, com o fim do domínio dos neerlandeses sobre o Brasil, teve de demonstrar que havia percorrido o trajeto inverso, sem falarmos dos níveis intermediários de adesão religiosa e identitária possíveis entre estes polos, entre os quais muito provavelmente transitou, nos momentos em que viveu em regiões nas quais o catolicismo era a religião oficial.

Essas idas e voltas se complexificavam ainda mais a partir do momento em que outros cenários eram adicionados a este quadro. Exemplos disso, inclusive na trajetória pessoal de Isaac Cohen Henriques, foram as passagens de cristãos-novos (judaizantes ou não) por locais como Hamburgo e o Recife holandês. Outros cenários adicionais possíveis, dos quais familiares de Isaac Cohen Henriques fizeram parte, foram as colônias neerlandesas e britânicas do Caribe e da América do Norte.

Em todos estes contextos ganhavam grande destaque as atividades mercantis desempenhadas pelos participantes da DAS. Atividades estas tornadas possíveis e rentáveis graças sobretudo ao conjunto de relações e contatos que ficaram conhecidas como “redes cristãs-novas”. Tais redes abarcavam todo o espectro geográfico acima mencionado, além do continente africano (Marrocos, por exemplo) e o asiático (como é o caso de Goa). A relevância de tais redes, para vários especialistas, transcende o âmbito da história dos cristãos-novos ibéricos e mostra-se de fundamental importância para a compreensão da própria história de todo o chamado “Mundo Atlântico”.

Como já salientamos, Isaac Cohen Henriques vivenciou plenamente este “Mundo Atlântico” em suas diversas localizações. Nasceu na Espanha, sendo filho de pai português e mãe espanhola. Residiu em sua terra natal, na França, nos Países Baixos, em Hamburgo e na América do Sul (holandesa e portuguesa). Viveu também tanto como cristão quanto como judeu. Vivenciou ainda o interstício híbrido entre ambas as religiões que caracterizava o criptojudaísmo.

Neste capítulo retomaremos alguns dos principais episódios de sua trajetória no âmbito do complexo sistema de relações e identidades hibridizadas que foi a experiência marrana da DAS na Modernidade. O objetivo desta recapitulação de “pedaços de biografia” é demonstrar que a trajetória de Antônio Henriques é suficientemente representativa das especificidades das experiências identitárias cristãs-novas no âmbito da DAS a tal ponto que através de sua discussão poderemos dialogar com os estudos dos mais importantes pesquisadores contemporâneos desta área e tratar de parte dos principais problemas analisados por tais especialistas.

3.1 Fragmentos de uma biografia

A permanência de Antônio Henriques em sua terra natal, residindo em Antequera, abarcou provavelmente os doze anos decorridos entre 1603 e 1615. Naquela cidade da Andaluzia, sua família seguia publicamente os preceitos do catolicismo, e é por esta razão que por volta do último ano retrocitado Antônio Henriques teria recebido seu batismo, na igreja de São Sebastião. Sobre a referida cidade é importante destacar que no início do século XVII ali existia um comércio pujante (RODRIGUEZ, 1994, p. 132), o que a tornava bastante atrativa para mercadores – como era o caso de boa parte dos cristãos-novos portugueses e conversos espanhóis. Outro aspecto bastante relevante sobre Antequera refere-se à sua relativa proximidade da cidade de Málaga (cerca de 40 km), considerada de grande importância portuária para a região sul da Espanha. Naquela localidade, o casal Francisco e Beatriz veria nascer, além de Antônio, os filhos Jerônimo (depois chamado Jacob) e Rodrigo (posteriormente conhecido como Moseh). Além destes, também lhes nasceria em território espanhol, porém na cidade de Sevilha, João (que depois se chamaria Aram)³⁰.

De sua cidade natal, Antônio Henriques e sua família partiriam por volta de 1615 rumo à Holanda. No meio do trajeto, no entanto, residiram durante pouco menos de um ano na cidade francesa de São João de Luz. O período em que permaneceu nesta cidade situada no litoral sul da França, próximo da atual fronteira com a Espanha, correspondeu ao tempo em que a família aguardava o navio no qual seguiriam para Amsterdã. Apesar do caráter provisório de sua residência naquela urbe, segundo o relato apresentado em seu processo inquisitorial, foi lá que Antônio Henriques recebeu de seu pai a informação a respeito da religião que sua família seguia secretamente: o judaísmo. Este fato deve ter ocorrido no mesmo ano de 1615 ou em 1616. Dessa maneira, percebe-se que a família Henriques tratava-se muito provavelmente de uma família de cripto judeus e que o seu comportamento de católicos praticantes apresentado em Antequera convivia com o desejo íntimo de fazerem parte do judaísmo. Segundo o relato de Antônio Henriques, não é possível assegurar (embora seja provável) que a família praticasse rituais judaicos em segredo porém podemos afirmar que o genitor de Antônio, Francisco Vaz, “era judeu em seu coração, ainda que não o mostrasse no exterior” (ANTT – IL – Processo nº 7820, fl. 06). É neste exato momento da revelação do segredo do cripto judaísmo que o jovem Antônio Henriques se depara com o que

³⁰ Jerônimo deve ter nascido no ano de 1611 ou no de 1612; Rodrigo, provavelmente em 1612 ou 1613; João, provavelmente em 1614 ou 1615.

podemos definir como o primeiro conflito identitário por ele enfrentado. A situação é assim descrita, quase cinquenta anos depois de sua ocorrência:

e logo que chegaraõ á ditta villa disse o ditto seu pay a elle confitente que era judeo em seu coração, inda que o não mostrasse no exterior, e que cria na ley de Moyses, e que cresse elle confitente tambem nella, e que para isto cresse sô em Deus verdadeiro que fez o ceo e a terra, e q não cresse em Christo Senhor nosso nem na Cruz nem em paos e pedras, que eraõ as imagêns sagradas. E elle confitente persuadido cô o que o ditto seu pay lhe ensinava parecendo-lhe que pelo se lhe ensinava o que lhe convinha, ficou crendo na ley de Moyses, e deixando de crer na de Christo Senhor nosso, de que tinha noticia, e sabia as orações da Igreja Catholica; mas não respondeu a seu pai palavra algũa, nem entaõ ali passaram mais (ANTT – IL – Processo nº 7820, fl. 06).

A reação do jovem, de acordo com seu próprio relato, foi apenas de cunho interior. Aceitou o conselho de seu pai e passou a considerar o judaísmo como a sua religião a partir daquele momento. Exteriormente, no entanto, não esboçou qualquer resposta, talvez ante a surpresa da revelação que havia sido feita por seu genitor. A circunstância em que tal segredo foi revelado é típica do contexto em que viviam os criptojudeus entre os séculos XV e XVIII: era preciso revelar a essência do segredo – a necessidade de cultivar o catolicismo, apenas exteriormente, e seguir, em sua consciência, o judaísmo de seus antepassados – mas não era possível instruir detidamente na nova religião os jovens que passavam a ser partícipes do segredo. Afinal de contas a essência de todo segredo é ser conhecido por poucos. Além disso, uma das principais responsabilidades daqueles que o conhecem é zelar para que este não chegue aos ouvidos senão das pessoas que fazem parte do grupo que o mantêm. A instrução acerca dos rituais e das crenças principais do judaísmo (ao menos daqueles que os cristãos-novos conheciam) era algo que teria de ser feita aos poucos, de forma segura e progressiva, de maneira a minimizar o perigo da revelação do segredo por parte da criança ou adolescente a estranhos. Este era o contexto no qual Antônio descobriu que não mais deveria ser cristão em seu coração e que também não podia, ainda, ser publicamente judeu. Mas este cenário enfrentado em São João de Luz estava prestes a ser alterado.

Foi muito provavelmente no ano de 1617 que a família Henriques deixou a cidade francesa e retomou sua jornada em direção à urbe holandesa que ficaria posteriormente conhecida como “a Jerusalém do Norte” dos sefarditas, graças à quantidade de descendentes de judeus ibéricos que para lá migraram. A chegada em Amsterdã, como vimos anteriormente, teria ocorrido exatamente no mês de maio de 1618. Este parece ter sido um fato marcante nas memórias de Isaac Cohen Henriques, haja vista a precisão com que situa tal evento na

cronologia de sua vida e da época. Isto pode ser atribuído tanto à mera circunstância de chegar a uma cidade bem diferente de Antequera e São João de Luz, onde vivera anteriormente (já que Amsterdã era uma cidade de população predominantemente calvinista e de proporções espaciais bem maiores) quanto ao fato de logo em seguida ter passado pelo ritual da circuncisão, o que marcava definitivamente sua entrada no mundo do judaísmo, ao ponto de a partir deste momento adotar um novo nome: Antônio Henriques passava a ser (também) Isaac Cohen Henriques.

Enquanto esteve na Holanda Isaac Cohen Henriques participou ativamente dos assuntos administrativos da recém-criada comunidade de *Bet Israel*. Na verdade a chegada da família Henriques a Amsterdã ocorreu no exato ano da fundação daquela que seria a terceira congregação judaica da cidade. O ápice de sua atuação nos assuntos referentes à Congregação ocorreu no ano de 1630, ocasião em que exerceu a função de *Gabai*. Antes disso, no entanto, já havia ocupado o cargo de *Gabai* da Terra Santa, em 1622, e de Noivo da Lei (*Hatan Bereshit*), em 1623. Seu engajamento nos assuntos comunitários não foi uma exceção no seio de sua família. Como vimos, seus irmãos e seu pai também desempenharam funções administrativas no *Kahal*. Moseh Cohen Henriques ocupou os postos de *Gabai* de Cativos, em 1627, e de *Parnas* da *Hevra*, em 1638. Além disso, Moseh foi um dos signatários dos Regulamentos das *Kehilot* Unidas, em 1639, regulamentos estes atinentes à Congregação de *Talmud Torah*, surgida em razão da união das três até então existentes na cidade de Amsterdã; Jacob Cohen Henriques, por sua vez, exerceu as funções de *Gabai* de Cativos, em 1641, e de *Parnas* de *Talmud Torá*, em 1642; quanto à atuação do “patriarca” da família, Abraham Cohen Henriques, esta foi bastante variada e intensa, como já pudemos constatar anteriormente. Já no ano de 1620, cerca de dois anos após sua chegada à cidade holandesa, foi eleito *Parnas* da Congregação; em 1624 foi eleito *Parnas* da Caixa, representando *Bet Israel*; Naquele mesmo ano (assim como em 1627 e 1629) foi escolhido como Deputado da Nação, representando o *Mahamad* de *Bet Israel*; em 1625 e 1627 ocupou a função de *Parnas* do *Mahamad*; em 1628 foi eleito como Noivo da Lei (*Hatan Torah*); em 1631 foi escolhido como *Parnas* de *Talmud Torah*.

Nesse momento de suas vidas, Isaac e toda a família Henriques pareciam ter deixado os traços exteriores da identidade católica definitivamente no passado. Tratava-se, naquele momento, de um claro exemplo de uma família que obtivera êxito na busca por trocar sua identidade de cristãos-novos forçadamente relegados ao criptojudaísmo pela identidade de judeus – ainda que de “judeus novos” (como séculos depois seriam academicamente identificados os cristãos-novos retornados ao judaísmo no contexto luso-holandês).

O estudo das trajetórias de homens que viveram há mais de três séculos e meio atrás normalmente obtém resultados mais abundantes acerca da vida pública dessas pessoas, já que é essa dimensão que comumente é registrada nos documentos guardados na maioria dos arquivos. Apesar disso, algumas vezes o historiador tem a sorte de se deparar com documentos que revelam ao menos indícios da vida particular dessas pessoas. Acerca de Isaac Cohen Henriques e de sua vida na Holanda há um registro cartorário que parece ser um exemplo deste tipo excepcional de fonte histórica. Trata-se de um assento feito em 19 de dezembro de 1618 em um cartório de Amsterdam, o qual, pela excepcionalidade das informações que pode trazer, optamos por transcrevê-lo na íntegra. Seu conteúdo é o seguinte:

Nº 1960 - Grietgen Alberts, 24 anos, ama de leite na casa de Francisco Vas de Leon, comerciante português em Amsterdã, faz a seguinte declaração a pedido. Na casa de De Leon ela dormiu em um quarto com Anna Pietersdr., que era empregada lá e com Magdalena, uma empregada portuguesa. Ela nunca viu Isaak, o filho de Vas de Leon, nesta sala. Ela nunca dormiu com ele. Ela também nunca viu que Isaak perseguiu Anna Pietersdr. Quando ela saiu da casa de De Leon, a dita Anna não estava grávida. Ela declara que Isaak é um jovem quieto, modesto e honesto, que se comporta adequadamente. 18 de dezembro de 1619 (NOTARIAL RECORDS, 1982, p. 74)³¹.

Devido à existência bastante comum de homônimos nas comunidades sefarditas da DAS não podemos descartar a possibilidade de que tais registros se refiram a outra família na qual um comerciante português tivesse um filho chamado Isaak. Apesar disso, também não se pode negar que é muito alta a probabilidade de que se trate da família Vaz/Henriques aqui estudada. Com base em tal raciocínio podemos conjecturar, com base em tal registro, que é muito provável que a família Cohen Henriques dispusesse de condições financeiras muito boas em Amsterdã, a ponto de contarem com funcionários domésticos em diversas especialidades. Grietgen Alberts e Anna Piesterdr., provavelmente holandesas, ocupavam as funções de ama de leite e empregada. Havia ainda uma empregada portuguesa chamada Magdalena. Uma nota de rodapé constante de tal registro aponta que o nome completo desta era Magdalena Fernandes. A nota indica ainda que ela e uma quarta funcionária da residência dos Vaz, chamada Annetgen Heeren, que já havia desempenhado a função de babá, fizeram

³¹ Tradução nossa, do inglês, do seguinte trecho: “Nr. 1960 – Grietgen Alberts, 24 years old, wet-nurse in the house of Francisco Vas de Leon, Portuguese merchant in Amsterdam, makes the following statement at this request. In De Leon's house she slept in one room with Anna Pietersdr., who was maid there and with Magdalena, a Portuguese maid. She never saw Isaak, the son of Vas de Leon, in this room. She never slept with him. She also never saw that Isaak chased after Anna Pietersdr. When she left the house of De Leon, the said Anna was not pregnant. She declares that Isaak is a quiet, modest and honest Young man who behaves properly. 1619, December 18”.

registros de idêntico teor no mesmo cartório, com a intenção de declarar a idoneidade e modéstia do jovem Isaak em contraposição às supostas alegações feitas pela ex-funcionária Anna Pietersdr.

A respeito da passagem de Isaac Cohen Henriques por Hamburgo não sabemos se desempenhou funções na comunidade daquela cidade já que ali permaneceu por apenas dois anos (provavelmente entre 1632 e 1634). O fato mais relevante de tal período, como já destacamos, foi a realização de seu casamento. Na escolha de sua consorte podemos vislumbrar a demonstração do interesse tanto em dar visibilidade à identidade judaica quanto em aprofundar o contato com as redes familiares cristãs-novas. Isto se evidencia na medida em que observamos que Abigail de Lima era filha de Diogo Gonçalves de Lima, um cristão-novo que havia tornado pública sua adesão ao judaísmo em Veneza. Abigail nascera naquela cidade e sua mãe se chamava Abigail Dinis, a qual era filha de Filipe Dinis, importante comerciante cristão-novo; A esposa de Isaac era também sobrinha de Álvaro Dinis, aliás, Samuel Jachia, o qual desempenhou o “papel de aglutinador e de líder espiritual dos portugueses de Hamburgo, levando-os a se reunirem em sua casa, na Rua Dreckwall, durante as primeiras décadas de Seiscentos” (VEIGA, 2011, p. 199). Neste posto de uma das mais importantes figuras da comunidade judaica de Hamburgo, Álvaro Dinis permaneceria até o ano de seu falecimento, em 1645 (FRADE, 2011, p. 186), o que, portanto, engloba o período em que Isaac esteve naquela cidade. Além de sua importância no ramo comercial, é válido ressaltar que segundo Florbela Veiga (2011, p. 184) tal ramo da família Dinis quase certamente “descende da família Ibn Jachia, fundada em Portugal por Don Jachia Ibn Jachi e com uma larga tradição de rabinos, astrólogos, pensadores e autores de diversas obras”. A família da esposa de Isaac estava, assim, entre as mais importantes da comunidade judaica de Hamburgo. Além disso, tanto pelo lado materno quanto pelo paterno, tratava-se de uma família que já professava publicamente o judaísmo.

Ainda importante sobre a fase de sua vida decorrida em Hamburgo é o fato de ele ter fixado um marco temporal preciso para seu início. De acordo com suas declarações prestadas na Sessão de Genealogia, sua partida de Amsterdã em direção a Hamburgo se deu quando ele tinha 23 anos de idade (ANTT – IL – Processo nº 7820, fl. 25). Sua chegada em Amsterdã é o dado temporal mais específico apresentado por ele: teria ocorrido em maio de 1618. Naquela cidade teria permanecido como solteiro por 14 anos. Assim, mesmo sabendo que se tratam de números aproximados, somando-se 14 anos em relação ao ano de 1618, chega-se à conclusão de que Antônio/Isaac tinha 23 anos em 1632 e que, dessa maneira, seu nascimento pode ter ocorrido em 1608 ou 1609. Podemos chegar também à conclusão de que sua chegada à

Amsterdã teria ocorrido quando Isaac tinha por volta de 09 anos de idade. Essa cronologia se aproxima de seu relato de que o episódio em que seu pai lhe falou pela primeira vez a respeito do judaísmo teria acontecido quando ele tinha por volta de 07 ou 08 anos, dado este mencionado duas vezes ao longo do processo. Neste sentido, é possível que no início de 1661, quando se apresentou frente aos Inquisidores, Antônio Henriques tivesse um pouco menos que os 57 anos que declarou ter. Talvez tivesse cinco ou até seis anos a menos.

A chegada de Isaac Cohen Henriques ao Brasil holandês, em 1637, se deu no momento do início da consolidação da organização comunitária judaica em tal território. Àquela época fazia mais ou menos um ano que os judeus do Recife passaram a se reunir na casa de Duarte Saraiva, aliás, David Senior Coronel. Só mais alguns anos mais tarde o prédio da Sinagoga seria erigido. Podemos afirmar também que sua chegada se deu no momento em que o fluxo de judeus oriundos da Holanda atingiu o seu ápice no nordeste do Brasil seiscentista.

Do que é possível extrair de suas próprias declarações, parece plausível entendermos que desde sua chegada até pelo menos o ano de 1653 fez parte da vida comunitária – ou ao menos dos serviços religiosos de tal comunidade – o que resulta em cerca de 15 ou 16 anos de integração ao judaísmo praticado no Brasil Holandês. Somando-se ao período de sua participação na Comunidade de *Bet Israel* em Amsterdã, entre 1618 e 1637 (com um interregno de dois anos em Hamburgo), chega-se a um total de cerca de 35 anos de integração à vida comunitária judaica luso-holandesa.

Nos levantamentos documentais realizados para esta pesquisa, não encontramos qualquer comprovação de contato direto entre Isaac e seus irmãos residentes no Brasil holandês, o que nos leva à conjectura de que poderiam frequentar congregações diferentes. Isaac afirmou aos inquisidores apenas que frequentava a Sinagoga, sem especificar se com isso se referia a *Zur Israel* ou *Magen Abraham*. Aparentemente Isaac veio para o Brasil antes de seus irmãos. Segundo suas declarações perante os inquisidores, sua chegada em terras americanas se deu em 1637 (como relatamos acima). Não encontramos indício algum de que tal afirmação seja falsa, mesmo porque todos os registros referentes a Isaac Cohen Henriques constantes dos documentos sinagogais de Amsterdã são anteriores a 1637. Já quanto a seus irmãos, como vimos acima, Moseh exerceu funções na comunidade de Amsterdam até 1639 e Jacob até 1642, o que demonstra que permaneceram naquela cidade pelo menos até as citadas datas, respectivamente.

Não encontramos nenhuma indicação documental de que Isaac Cohen Henriques tenha exercido alguma função administrativa nas comunidades recifenses. Apesar disto, a

participação de sua família nos assuntos administrativos da comunidade judaica do Brasil holandês é comprovada através da nomeação de seu (provável) irmão, Jacob Cohen Henriques, para o cargo de *Parnas de Zur Israel*.

As relações familiares de Isaac Cohen Henriques parecem indicar ainda que a família propositalmente distribuía seus membros entre localidades diferentes. O fundamento para tal suspeita reside na suposição de que é possível que sua permanência no Brasil após a saída dos holandeses poderia atender a algum propósito atinente à rede familiar da qual fazia parte, visto que, ao que tudo indica, seus irmãos se dirigiram para porções mais ao norte do continente. É provável, também, que esta distribuição geográfica tenha ocorrido já no período de permanência da família no Brasil holandês, já que é possível que Isaac fizesse parte de congregação diversa da de seus dois irmãos, como já mencionamos anteriormente.

Além do âmbito religioso, a inserção de Isaac Cohen Henriques nos circuitos típicos da DAS pode ser constatada, também, através de sua participação nas atividades mercantis em Amsterdam e na colônia holandesa na América do Sul.

3.2 Os Henriques e as redes cristãs-novas

Ao tratar da DAS, Michael Studemund-Halévy atribui-lhe um sentido que ultrapassa a dimensão de um mero fenômeno de dispersão demográfica. Vai bem além disso e a define como uma “sociedade familiar” e como uma rede de contatos (*network*). Desta maneira:

Os judeus obrigados ao baptismo, que abandonam a Península Ibérica nos séculos XVI e XVII, formam no Mundo Velho, especialmente em Hamburgo e Amesterdão, e no Mundo Novo, uma sociedade familiar com muitas ramificações à qual alguns investigadores dão o nome de *Diáspora Marrana* ou *Diáspora Luso-Espanhola*. Juntamente com Amesterdão, Hamburgo, Antuérpia, Ruão e Londres formam uma associação supranacional, impedindo, forçosamente, uma ligação emocional a um dado local durante longo tempo. A mobilidade dos seus membros impossibilita, por um lado, a criação de peculiaridades linguístico-culturais, mas fomenta, por outro, um sentido de união que ultrapassa o mero espaço. Os membros de uma *família* vivem, por exemplo, como judeus devotos no Império Otomano, na Itália e no Norte de África, no Mundo Novo e na Índia portuguesa ou na Holanda protestante e no Norte da Alemanha; como *cristãos-novos* e *marranos* em Portugal e Espanha; ou, ainda, como católicos piedosos na Península Ibérica. São o comércio com as colônias portuguesas na América e na Ásia, as viagens até Portugal e Espanha, uma acentuada endogamia baseada em interesses económicos, uma elevada mobilidade social, bem como a conservação da língua portuguesa que intensificam o sentido de união entre os *portugueses* que se definem mais através de critérios étnicos e sociais do que através de critérios religiosos (STUDEMUND-HALÉVY, 2003, p. 185).

Segundo esta visão, a DAS é marcada por uma inegável dimensão contingencial, qual seja a circunstância de ter sido provocada por fatores que fugiam ao controle de seus atores tais como os éditos de expulsão assinados pelas coroas ibéricas ou a necessidade de escapar à atuação da Inquisição. Para além disso, apresentava também algumas características resultantes de atitudes voluntárias, de escolhas pessoais. Seguindo tal raciocínio, a DAS teria sido um resultado das imposições legais feitas aos judeus sefarditas e aos cristãos-novos no sentido de proibir-lhes a prática de sua religião, o que acarretava a necessidade de saída destes países nos quais tais imposições eram concretizadas (ou o eram com mais intensidade). Além disso, no entanto, a DAS foi também um processo consciente através do qual, seus integrantes criaram, como resposta à contingência a eles imposta, uma sociedade marcada por traços estabelecidos em última instância por eles mesmos. Entre esses traços ou características desta “sociedade criada para a sobrevivência em meio à contingência da proibição de sua existência enquanto judeus” estavam a “mobilidade supranacional” de seus membros, um “sentido de união” intensificado pela conservação da língua portuguesa, uma “acentuada endogamia baseada em interesses econômicos” e uma “elevada mobilidade social”. É importante ressaltar que, segundo o pensamento de Studemund-Halévy, este conjunto de características desempenhava um papel tão importante que se sobrepunha à dimensão religiosa representada pela obediência aos preceitos do judaísmo. É de se destacar também o fato dos integrantes da DAS desempenharem diversos papéis sociais consoantes com a situação jurídica do local em que residiam. Este tipo de atitude era tomada não somente como uma necessidade pessoal de sobrevivência, mas também como uma estratégia para contribuir com a manutenção dessa “sociedade familiar”. A este respeito e especialmente sobre a multiplicidade de papéis sociais desempenhados, o mesmo professor da Universidade de Hamburgo pontua que os sefarditas:

Até ao século XVIII, mantêm contacto comercial e por carta com os familiares que têm que residir como *anusim* (obrigados ao baptismo) ou como *meshumadim* (apóstatas) que abdicaram voluntariamente da crença dos seus antepassados na Península Ibérica. Como *judaizantes* vivem constantemente perseguidos pela Inquisição e levam uma vida dupla como *marranos* em dois mundos religiosos distintos. Como *cristãos novos* são marginalizados pela sociedade, independentemente da sua integridade religiosa, pois a pureza de sangue desempenha, na Península Ibérica, um papel mais importante do que a pureza da crença (STUEMUND-HALÉVY, 2003, p. 185-186, *itálicos no original*).

Ao deixarem de praticar oficialmente a religião judaica, tais indivíduos passavam a ser vistos, sob a ótica dos adeptos de tal religião, como *anusim*, ou forçados, no caso daqueles que não tiveram alternativa. Outra situação era a dos *meshumadim*, ou apóstatas (o termo hebraico em seu sentido mais estrito significa “destruído”), no caso daqueles que adotaram

voluntariamente outra religião ou a arreligiosidade. No caso específico da Península Ibérica, como já dito em outras passagens deste trabalho, a conversão (espontânea ou forçada) para o cristianismo significava a entrada para o grupo social conhecido como “Conversos”, na Espanha, ou “Cristãos-Novos”, em Portugal. Em ambos os casos, significava também viver sempre sob a desconfiança dos cristãos velhos de que aqueles eram cristãos apenas na aparência e praticantes do judaísmo em secreto – donde advinham as pechas de “judaizantes” ou “marranos”. Nunca é demais lembrar que as consequências desta perene desconfiança votada pela população ibérica em relação aos cristãos-novos trazia como resultados desde a impossibilidade de assunção a cargos públicos, restrição esta fundamentada nos estatutos de “pureza de sangue”, até mesmo à possibilidade de serem processados e condenados pela Inquisição pelo crime de judaísmo, o que em alguns casos, sobretudo nos de reincidência (os chamados “relapsos”), poderia significar a pena de morte através do relaxamento à justiça secular.

Voltando, no entanto, a tratar das marcas constitutivas da DAS, como dissemos anteriormente, Michael Studemund-Halévy a define como uma “sociedade familiar” mas também como uma *network*, ou seja, como uma rede de contatos. Acerca deste último aspecto seu entendimento é no sentido de que:

A Diáspora Marrana funciona como uma *network* ou *aldeia global*. As comunidades e os seus membros relacionam-se, regra geral, em termos familiares e de negócios exclusivamente com *portugueses*. Os membros das comunidades marranas em Hamburgo, Glückstadt, Amesterdão, Londres, Curaçao, Suriname, Barbados, Jamaica, Recife e Nova Iorque, que se percebem a si mesmos como *portugueses* devido à sua invulgar experiência, também se sentem pertencentes à comunidade sefardita mais alargada, isto é, sentem que fazem parte daqueles judeus que se viram obrigados a abandonar a Espanha após 1492 e se fixaram no Norte da África e no Império Otomano. Sendo *judeus* sentem-se parte integrante do *mundo judeu*, acima de tudo, do mundo sefardita mais alargado (STUEMUND-HALÉVY, 2003, p. 186, itálicos no original).

Essa rede de contatos baseada nas ligações familiares ou no mínimo ao sentimento de pertencimento comum à “Nação” Portuguesa, no caso dos judeus portugueses, alcançava uma amplitude geográfica tal que, segundo Studemund-Halévy, seria possível compará-la a uma “aldeia global” na medida em que abarcava localidades tão distantes quanto Hamburgo, Amsterdã, Londres, Suriname, Barbados, Recife e Nova Iorque. O fato dos relacionamentos dentro desta rede se darem, ao menos como via de regra, exclusivamente entre aqueles que eram vistos como portugueses pelos seus próprios membros nos permite aproximá-la (com cautela, é claro) do conceito de comunidades imaginadas (conforme defendido por Benedict

Anderson³²) na medida em que um dos requisitos para se integrar a tal comunidade ou rede era o fato de ser “percebido” (ou imaginado) como português pelos seus pares. A dimensão imaginada de tal rede (ou comunidade) pode ser entendida também a partir do momento em que consideramos sua sensação de pertencimento (em última instância imaginada) ao mundo judaico sefardita em sentido mais amplo, vale dizer a um grupo muito maior que englobava também os judeus de origem ibérica residentes nos lados sul e leste do Mar Mediterrâneo, ou seja, do Norte da África e do Império Otomano.

Dentre os diversas modalidades (ou facetas) das redes estabelecidas pelos cristãos-novos no âmbito da DAS uma mais facilmente evidenciada na trajetória de Isaac Cohen Henriques e nas de seus familiares é a comercial. Embora não devamos esquecer a íntima conexão existente entre a dimensão familiar e a comercial das redes estabelecidas pelos Henriques, o fato é que sua expressão mercantil foi a mais destacada delas.

3.2.1 Os Henriques e as redes mercantis cristãs-novas

Como já apontado anteriormente, Nathan Wachtel é um dos historiadores que chama a atenção para a contribuição trazida pelos marranos para a Modernidade. Sob o prisma econômico, segundo o referido pesquisador, tal contribuição pode ser notada na elaboração de novas formas de trocas e também no fato de que “as redes comerciais que eles instauraram no contexto das grandes descobertas e da expansão europeia se desdobram por distâncias até então desconhecidas, numa escala planetária” (WACHTEL, 2009, p. 14). A complexidade e a extensão destas redes comerciais implementadas pelos cristãos-novos ou marranos é bem descrita pelo mesmo historiador francês, da seguinte maneira:

Da Península Ibérica, a partir de Lisboa e Sevilha, seus laços estendem-se às costas africanas e ao continente americano, de onde se prolongam, desmesuradamente, até as Filipinas e a Ásia. Em Lisboa, a rede articula-se com o grande eixo português que se abre em direção às Índias Orientais, pelas costas africanas ainda e por Goa. De Sevilha, como de Lisboa, a articulação se faz, igualmente, com frequência, por intermédio das mesmas famílias cristãs-novas, com Antuérpia, o principal porto de redistribuição, durante a maior parte do século XVI, para os produtos vindos das regiões longínquas com destino à Europa Ocidental e à Central. E a conexão continua quando Amsterdã substitui Antuérpia, por intermédio dos mesmos cristãos-novos reconvertidos ao judaísmo. Daí os laços se desdobram também em direção a Livorno e Veneza, de onde desembocam nas outras

³² Embora saibamos que o referido conceito elaborado por Benedict Anderson, sobretudo em seu livro “Comunidades Imaginadas”, publicado originalmente em 1983, tenha como foco principal as comunidades nacionais.

ramificações da diáspora marrana, em direção ao Oriente Próximo, pela costa dálmata, chegando a Salônica e Constantinopla (WACHTEL, 2009, p. 14-15).

Isaac Cohen Henriques e sua família vivenciaram parte considerável deste quadro geográfico e histórico apresentado por Wachtel. Passaram por Sevilha, onde nasceu seu irmão João Henriques, aliás, Aram Israel Henriques; residiram em Amsterdã e no Brasil holandês, onde assumiram publicamente sua crença no judaísmo; Isaac casou-se com uma cristã-nova de ascendência portuguesa porém nascida em Veneza; e Abraham Cohen Henriques, pai de Isaac, mantinha importantes negócios mercantis com Marrocos, na costa africana. Foi uma família completamente integrada às redes cristãs-novas que atravessavam o Mundo Atlântico ao longo dos séculos XV e XVII, sobretudo.

Uma especificidade que merece ser destacada a respeito destas redes comerciais refere-se ao tráfico de escravos. Segundo Wachtel (2009, p. 25):

As transações comerciais dos cristãos-novos portugueses comportam um negócio fundamental para a constituição dos impérios coloniais modernos, o tráfico de escravos. Ora, este é praticamente controlado, no fim do século XVI e na primeira metade do XVII, pelas redes da diáspora marrana.

Como já destacamos anteriormente, a família de Isaac Cohen Henriques comprovadamente esteve envolvida neste ramo dos negócios transatlânticos modernos, e isto não aconteceu somente no momento em que parte da família residia no Brasil holandês.

Filipa da Silva (2009) relata que os judeus sefarditas de Amsterdã mantinham conexões comerciais espalhadas por vários impérios atlânticos tanto na Europa e na América quanto na África. Estas conexões englobavam inclusive o comércio açucareiro que tinha como base produtiva principal o Brasil. Neste contexto verifica-se, por exemplo, que “

Em 22 de março de 1626, Diogo Nunes Belmonte e Francisco Vaz de Leão, mercadores portugueses em Amsterdã, carregaram *De Gulden Sterre*, 50 últimos, propriedade de Lambert Cornelisz Cruyff, cidadão de Enkhuizen. O navio foi comandado por Harck Gerritsz, de Venhuizen, na rota Amsterdã-Salé (Marrocos) - Amsterdã. O preço do frete foi de 2700 florins (SILVA, 2009, p. s/n).

A presença de Francisco Vaz de Leão na região do Marrocos, atuando na condição de comerciante, é documentada também pelo menos em relação aos anos de 1624 e 1629. Em outubro de 1624, por exemplo, representantes do governo holandês escreveram uma carta ao Rei do Marrocos na qual solicitavam que judeus portugueses refugiados na Holanda recebessem em Marrocos o mesmo tratamento que os comerciantes holandeses recebiam

naquele reino africano. Entre estes mercadores portugueses estava “Francisco Vaez de Leon” (CARTA DOS ESTADOS GERAIS A MOULAY ZIDAN, p. 29). De maneira semelhante, em novembro de 1629, Representantes dos Estados Gerais holandeses encaminharam correspondência às autoridades marroquinas, desta feita solicitando que aquelas autoridades impedissem que fosse realizada qualquer penhora sobre bens de Francisco Vaez de Leon em razão de processo movido contra este por Arão Querido nas cortes neerlandesas (CARTA DOS ESTADOS GERAIS AO CAÏD. 240). Um dado importante que deve ser destacado acerca dos negócios de Francisco Vaz em Marrocos é a proximidade (em termos internacionais) da cidade de Antequera com a costa norte-africana. Da cidade de Salé, acima mencionada, até Antequera, a distância é de cerca de 400 km. Embora não haja qualquer prova de que os negócios com Marrocos já existissem no momento em que a família Vaz/Henriques vivia na cidade espanhola, podemos conjecturar que o período em que residiram ali deve ter auxiliado na aquisição dos conhecimentos e contatos necessários para o estabelecimento de tais negócios. Caso isto não tenha ocorrido, é possível conjecturar ao menos que a escolha pela costa africana pode ter sido influenciada pelo fato de já conhecerem a região sul da Espanha.

Outra comprovação das atividades mercantis e da atuação financeira da família Vaz/Henriques pode ser encontrada nos registros notariais de Amsterdã. Uma destas notas aponta o seguinte:

Nr. 12- Gabriel de Villalobos, comerciante, declara que no primeiro dia deste mês ele enviou a Francisco Vas de Leão uma ordem de pagamento de 540 gld. de Mose e Mordechay Zacuto, datado de 30 de junho de 1617, que expira em 30 de dezembro de 1617. O Zacuto deve essa quantia por 60 libras de açafrão. 7 de dezembro de 1617 (NOTARIAL RECORDS, 1978, p. 164)

³³.

Como a ordem de pagamento cujos sacados eram Mose e Mordechay Zacuto se referia à compra de 60 libras de açafrão, podemos concluir que tal produto deveria ser um dos comercializados pelo credor da ordem, Francisco Vaz de Leão. Outro dado importante revelado por este registro é a sua data de realização. Se aceitarmos que a expressão “enviou” se refere a outra localidade fora de Amsterdã (onde ocorreu o registro) e que este Francisco Vaz é realmente o pai de Antônio Henriques, chegaremos à conclusão de que tal registro corrobora a precisão da data indicada por este acerca de sua chegada a Amsterdã, ou seja,

³³ Tradução nossa, do inglês, do seguinte trecho: “Nr. 12- Gabriel de Villalobos, merchant, declares that on the first of this month he conveyed to Francisco Vas de Leao na order of payment of 540 gld. From Mose and Mordechay Zacuto, dated June 30, 1617, expiring on December 30, 1617. The Zacuto's owe this sum for 60 pounds of saffron. 1617, December 7.

maio de 1618, já que se em 7 de dezembro de 1617 o referido Francisco Vaz não residisse ainda em Amsterdã seria necessário que a ordem de pagamento lhe fosse enviada (para São João de Luz, por exemplo).

Além disso, como já demonstrado anteriormente, Isaac Cohen Henriques atuou como carregador em diversos navios atracados no Recife holandês desde o ano de sua chegada àquela cidade (1637) até ao menos 1641. Vimos também que seus irmãos David, Jacob e Moseh também desempenharam a atividade de carregadores de navios em períodos similares. Quanto à sua participação no tráfico de escravos, esta está documentada ao menos em relação ao ano de 1640, e no caso de seus irmãos em relação ao ano de 1644, conforme também já indicamos em outro ponto deste trabalho. Merece reflexão atenta o fato de que Isaac adquiriu escravos no ano de 1640 ao passo que seus irmãos o fizeram quatro anos mais tarde, em 1644, o que pode ser um indício de que talvez Isaac não atuasse em conjunto com seus irmãos no comércio do Brasil holandês, conjectura esta que caso fosse possível ser comprovada pelas fontes poderia ajudar a explicar a postura diferente adotada por Isaac e por seus irmãos no tocante à permanência ou não no Brasil pós domínio neerlandês. Como já demonstrado, Isaac permaneceria no Brasil em situação financeira bastante diversa da vigente no período de dominação batava. Seus irmãos, no entanto, optaram (ou tiveram a oportunidade, já que não sabemos se a permanência de Isaac foi efetivamente espontânea) por retornar para Amsterdã. De lá, Jacob e Moseh acabariam envolvendo-se com os braços norte e centro-americanos da DAS, a ponto de serem associados por muitos às lendárias figuras dos piratas judeus do Caribe.

3.3 Os Henriques e os “piratas judeus” do Caribe

Edward Kritzler (2009, p. 157-158) indica que ao sair do Brasil, em 1654, Jacob Cohen Henriques (que tal autor alega que depois se tornaria um “pirata judeu”, no Caribe) participaria do casamento de um primo homônimo seu, em Curaçao. Este homônimo fazia parte de outro ramo da família Cohen Henriques e sua existência teria sido “fonte de confusão para historiadores posteriores”³⁴. Kritzler aponta também que neste momento Jacob Cohen Henriques teria 24 anos de idade, o que leva a supor que o mesmo teria nascido por volta de 1630. Se tomarmos como verdadeira a afirmação de Kritzler a conclusão a que chegaremos é

³⁴ “Essa outra linha da família Cohen Henriques seria uma fonte de confusão para os historiadores posteriores” (KRITZLER, 2009, p. 158). Tradução nossa. No original, em inglês, consta o seguinte: “This other line of the Cohen Henriques family would prove a source of confusion to later historians”.

que este Jacob Cohen Henriques não se trata do irmão de Isaac, o qual tinha como nome cristão Jerônimo Henriques e teria nascido por volta de 1611 ou 1612, portanto 18 ou 19 anos antes.

Como já dito anteriormente, no ano de 1657 (em 11 de abril, mais precisamente) um Jacob Cohen Henriques residia em Nova Amsterdã, na América do Norte, e lá apresentou uma petição solicitando licença para produzir e vender pães (BLOCH, 1987, p. 103). Sobre este Jacob, Jeffrey Gurock diz que se tratava de “um comerciante com Curaçao importador de ‘pérolas e pingentes venezianos, dedais, tesouras, facas e sinos’” (GUROCK, 2012, p. 20) ³⁵. Informa ainda a seu respeito que:

As autoridades o acusaram de contrabandear tabaco, o multaram por assar pão com a porta aberta - talvez uma tentativa de quebrar o monopólio dos padeiros da cidade - e o acusaram de participar de uma luta em uma canoa por posse do navio. Ele partiu logo após esta queixa. (GUROCK, 2012, p. 20) ³⁶.

Este mesmo Jacob apresentou em dezembro do mesmo ano outra petição, desta vez referente à taxaço de tabaco, na qual é possível visualizar sua assinatura e confrontá-la com as existentes nos registros de Bet Israel e Zur Israel, sendo possível perceber como são no mínimo bastante semelhantes.

Figura 3: Assinaturas de Jacob Cohen Henriques



Fontes: Bond of Jacob Cohen and Salvador d'Andrade;
Livro dos Termos da Nação, p. 208; Livro de Atas.

³⁵ Tradução nossa. No original: “a trader with Curaçao importing ‘Venetian pearls, Venetian pendants, thimbles, scissors, knives and bells’”.

³⁶ Tradução nossa. No original: “authorities charged him with smuggling tobacco, fined him for baking bread with the door open – perhaps na attempt to break the monopoly of the city’s bakers – and accused him of engaging in a fight in a canoe over the vessel’s ownership. He departed soon after this complaint”.

Segundo o relato apresentado por Edward Kritzler (2009), dentre os “piratas judeus” por ele estudados estavam Moseh e Jacob Cohen Henriques, respectivamente irmão e filho de Abraham Cohen, o qual contraiu um segundo casamento com Rebeca Palache, sobrinha-neta de Samuel Palache, que o autor chama de “Pirata Rabino”. A prova apresentada por Kritzler para o laço fraterno entre Moseh e Abraham consiste em um documento referente a uma disputa judicial ocorrida entre os irmãos “Moseh Cohen Henriques e Abraham Cohen”, ocorrida em maio de 1675, na Jamaica. O cerne da disputa consistia em “salários” que o último teria deixado de pagar ao primeiro como contrapartida por serviços prestados na Jamaica num momento em que Abraham não se encontrava lá (KRITZLER, 2009 p. 257ss)³⁷. Kritzler argumenta que Abraham Cohen nunca utilizou seu sobrenome português como uma espécie de protesto contra seu passado ibérico³⁸. Ainda de acordo com Kritzler (2009, p. 260), nesse momento Moseh encontrava-se com 72 anos de idade e Abraham com 70. A conclusão a que chegamos, se tomarmos os dados apresentados por Kritzler como fidedignos, é que este Moseh Cohen Henriques também não se tratava do irmão de Isaac Cohen Henriques já que esse (que havia sido batizado com o nome cristão de Rodrigo) tinha em 1615 por volta de 05 ou 06 anos de idade, de maneira tal que em 1675 teria no máximo 65 ou 66 anos.

Ainda segundo Kritzler (2009, p. 231), Moseh Cohen Henriques viveu em Port Royal (Jamaica), com sua esposa Ester e em 18 de novembro de 1681, seu pedido de naturalização foi deferido por Sir Henry Morgan, Cavalheiro Comandante-em-Chefe da Ilha da Jamaica (KRITZLER, 2009, p. 251). O irmão de Isaac Cohen Henriques, por sua vez, foi casado com Raquel Espinosa (ANTT – IL – Processo nº 7820, fl. 24).

Kritzler (2009, p. 244) propugna que a notícia da morte de Abraham Cohen, divulgada por sua esposa em Amsterdã, na verdade se tratou de uma simulação, utilizada como subterfúgio para ocultar suas viagens secretas à Jamaica, local de onde o mesmo havia sido anteriormente banido.

³⁷ Kritzler resume a causa da seguinte maneira: “Aparentemente, o caso foi trazido sobre uma reivindicação de pagamento atrasado pelo superintendente da propriedade de Cohen. Estabelecendo a disputa em maio de 1675, Abraão reconheceu que ele estava ‘justa e devidamente em dívida com meu irmão Moisés Cohen Henriques ... por dois anos e sete meses de salário que ele tem sido empregado por mim’. Em vez de cem libras esterlinas, Cohen concordou em dar ao seu irmão quarenta vacas e cavalos (KRITZLER, 2009, p. 257)”. Tradução nossa. No original: “Ostensibly the case was brought over a claim of back pay for superintending Cohen's property. Settling the dispute in May 1675, Abraham acknowledged that he was 'justly and duly indebted unto my brother Moses Cohen Henriques ... for two years and seven months salary that he hath been employed by me.' In lieu of a hundred pounds sterling, Cohen agreed to give his brother forty cows and horses”.

³⁸ “Cohen nunca usou seu nome em português. Um inimigo jurado da Espanha, ele trocou seu nome opressor em favor de seu ancestral, e sempre que possível assinou seu nome em hebraico”. Tradução nossa. No original: “Cohen never used his Portuguese name. A sworn enemy of Spain, he had dropped his oppressor name in favor of his ancestral one, and signed his name in Hebrew whenever possible” (KRITZLER, 2009, p. 259).

Resumindo a trajetória dos Cohen Henriques (os quais, no entanto, não podemos afirmar que sejam os mesmos estudados neste trabalho), Kritzler (2009, p. 244-245) relata que:

Os irmãos Cohen Henriques e seus companheiros amadureceram na Holanda, um oásis de tolerância em um mundo hostil. Eles tinham ouvido falar dos horrores da Inquisição de seus anciões, que fugiram da Península Ibérica para se estabelecer em Amsterdã. Emulando seu mentor, o rabino pirata Samuel Palache, eles se inspiraram para combater os inimigos de seu povo. Nos seus vinte anos, usando a força e a diplomacia, eles ganharam uma pátria temporária no Brasil e, em sua maturidade, quando a colônia holandesa foi derrotada, eles aproveitaram suas conexões comerciais e habilidades na produção e comercialização de açúcar e outras *commodities* para garantir suas boas-vindas nas ilhas do Caribe. Seu poder econômico, por sua vez, permitiu que eles conseguissem influenciar os holandeses da Companhia das Índias Ocidentais em apoio aos seus filhos em Nova Amsterdam, e para assegurar a intervenção dos Estados Gerais para libertar os seus outros camaradas detidos na Jamaica. Finalmente, em Port Royal, como comerciantes e armadores, eles usaram os bucaneiros para travar uma bem sucedida guerra substituta nas terras da Inquisição que efetivamente acabaram com a hegemonia da Espanha no Novo Mundo, e no processo eles colheram as recompensas, tanto legais quanto financeiras³⁹.

Trata-se de uma descrição de atos bastante significativos que beiram o heroísmo. Neste trabalho não defendemos que tais fatos narrados por Kritzler sejam atribuídos aos irmãos aqui pesquisados. Faltam provas de que estes feitos tenham sido praticados pelos irmãos de Isaac Cohen Henriques e, pelo contrário, há indícios de que ou estas personagens apresentadas por Kritzler não são as mesmas aqui investigadas ou então o referido autor incorreu em numerosas imprecisões sobre as mesmas.

Vale a pena destacar que as ideias apresentadas nesse livro escrito por Edward Kritzler são bastante repetidas em diversas páginas da rede mundial de computadores. Sua influência atinge desde meros curiosos por pirataria até simpatizantes do judaísmo, chegando até mesmo a páginas pertencentes a pessoas que se identificam como participantes de tal segmento religioso. Deve ser alertado, no entanto, que algumas informações constantes de tal

³⁹ Tradução nossa. No original consta o seguinte: “The Cohen Henriques brothers and their comrades came of age in Holland, a tolerant oasis in a hostile world. They had heard about the horrors of the Inquisition from their elders, who fled Iberia to settle in Amsterdam. Emulating their mentor, the pirate rabbi Samuel Palache, they were inspired to combat their people's enemies. In their twenties, using force and diplomacy, they gained a temporary homeland in Brazil, and in their maturity, when the Dutch colony was overrun, they parlayed their trade connections and skills in the production and marketing of sugar and other commodities to ensure their welcome in the islands of the Caribbean. Their economic power in turn enabled them successfully to lobby the Dutch West India Company in support of their children in New Amsterdam, and to secure the intervention of the States General to free their other comrades held in Jamaica. Finally, in Port Royal, as merchants and shipowners they used the buccaneers to wage a successful surrogate war on the lands of the Inquisition that effectively ended Spain's hegemony in the New World, and in the process they reaped the rewards, both legal and financial”.

publicação devem ser vistas com ressalvas por quem estuda a história dos cristãos-novos e dos judeus sefarditas. Um exemplo disto pode ser dado através do seguinte fato, observado por Ton Tielen, acerca dos supostos irmãos Moseh e Abraham Cohen:

Kritzler apresenta um tema [como o de] Caim e Abel: a história dos irmãos Moses Cohen Henriques e Abraham Cohen do Brasil. Para sua reconstrução, ele usa duas famílias (não relacionadas) Vas e três famílias Cohen. Irritantemente para Kritzler, nenhuma dessas três famílias Cohen tem um Moses Cohen com um irmão Abraham. Kritzler confunde as famílias Cohen Henriques, uma família espanhola de Antequera, com a família de Abraham Cohen do Brasil (Ashkenazita, aliás). Além disso, Kritzler sabia disso (TIELEN, s/d., s/p.)⁴⁰.

A família Cohen Henriques a que Tielen se refere é justamente a de Isaac Cohen Henriques, de Antequera. A confusão entre Abraham Cohen Henriques e Abraham Cohen do Brasil é algo que já deveria ter sido superada pois Isaac Emmanuel já alertava sobre tal impropriedade no ano de 1962. Apesar disso o livro de Kritzler segue influenciando muitas pessoas e contribuindo para a construção de “imagens” dos judeus sefarditas independentemente de tais imagens estarem calcadas em fundamentos historiográficos ou não.

Quase todo o enredo do suposto envolvimento da família Henriques em atividades de pilhagem marítima se desenvolveu (quer seja na história ou na imaginação de alguns autores e leitores) no contexto geográfico do Caribe. Até onde sabemos, no entanto, ao contrário de seus irmãos, Isaac Cohen Henriques nunca esteve por lá. Retornemos então nosso foco para a América portuguesa na qual nosso investigado preferiu continuar.

3.4 “Cristãos-novos que se deixaram ficar”

Um dos traços mais singulares da trajetória de Isaac Cohen Henriques consiste no fato deste ter optado por permanecer no Brasil mesmo após a sua retomada pelo Reino português (ao menos esta é a versão oficial exposta por ele). Ao adotar tal postura, independentemente de conseguirmos comprovar se isto efetivamente foi uma opção ou uma necessidade, o fato é que Isaac Cohen Henriques se enquadrou na categoria social que à época era denominada como aqueles que “se deixaram ficar”. No seu caso, mais precisamente, um “cristão-novo que se deixou ficar”. A rigor, ao tratarmos desta fase de sua vida, o mais coerente é falarmos de

⁴⁰ Tradução nossa. No original: Kritzler introduces a Cain and Able theme: the story of the brothers Moses Cohen Henriques and Abraham Cohen do Brasil. For his reconstruction he uses two (unrelated) families Vas and three families Cohen. Annoyingly for Kritzler, none of these three families Cohen has a Moses Cohen with a brother Abraham. Kritzler confuses the families Cohen Henriques, a Spanish family from Antiquerra, with the family of Abraham Cohen do Brasil (Ashkenazic, btw). What's more: Kritzler knew this.

Antônio Henriques, já que a mera identificação por seu nome judaico seria suficiente para torna-lo apto a ser acusado e processado pela Inquisição portuguesa pelo crime de judaísmo.

Como já deixamos claro alhures, o padrão de comportamento adotado pelos cristãos-novos que se converteram ou retornaram ao judaísmo no Brasil holandês após a derrocada neerlandesa foi a evasão, sobretudo para Amsterdã. Alguns poucos, no entanto, fugiram a tal padrão e permaneceram em terras portuguesas. Nunca é demais repetir o risco que corriam de ser presos e processados pela Inquisição lisboeta.

Além de seu próprio caso, Antônio Henriques cita o de outro cristão-novo que “se deixou ficar” no Recife. Tratava-se de Pedro Luís, também conhecido, por seu nome judaico, como Josué Israel. Este teria nascido em Veneza e à época da prisão de Antônio Henriques vivia como mercador no Recife. O fato de Antônio Henriques identifica-lo como alguém que “se reduziu à fé católica” (ANTT – IL – Processo nº 7820, fl. 11) indica que Josué Israel ou era um judeu convertido ao catolicismo ou um cristão-novo que professou publicamente o judaísmo e depois retornou ao catolicismo. De uma ou de outra forma, no entanto, passou por algum nível de conflito identitário.

Sobre Pedro Luís, vale destacar que sua condição de cristão-novo (batizado) que havia aderido publicamente ao judaísmo já havia sido denunciada à Inquisição (ao Vigário Antônio Velho da Gama, durante visitaçã a Pernambuco, da qual resultou a prisão de Antônio Henriques) em 1º de outubro de 1660, no sentido de que estava entre “alguns pessoas, que moravaõ nestas capp.^{as} per serem de nascaõ notempo q os olandeses occuparaõ estapraça judiavaõ com os judeus, que com eles moravaõ neste R.^e que se deixaraõ ficar vivendo entre os portugueses” (CADERNOS DO PROMOTOR, LIVRO 254, FL. 356). De acordo com um dos denunciantes, este Pedro Luís seria sobrinho de “huns judeus que se chamavaõ os Valverdes” e era visto indo à Igreja (CADERNOS DO PROMOTOR, LIVRO 254, FL. 357).

Na mesma denúncia (e pedido de prisão, devidamente deferido pelos Inquisidores) eram indicados também os nomes dos seguintes cristãos-novos que se deixaram ficar: Joseph da Silva, solteiro, filho de Mateus da Costa (que já havia sido preso pela Inquisição em 1646) e que, de acordo com as testemunhas, vivia nas proximidades do Rio São Francisco; Manoel Lopes Seixada, mulato, casado, que era visto indo à Igreja; Jácome Faleiro, casado, residente em Porto Calvo, o qual “veio da Holanda judeu” (CADERNOS DO PROMOTOR, LIVRO 254, FL. 357); João da Fonseca, Capitão da Ordenança nas Alagoas do Sul, que durante o domínio holandês “ia a esnoga vestido de gala”, sobrinho de Baltasar da Fonseca

(CADERNOS DO PROMOTOR, LIVRO 254, FL. 358). Para chegar a tais nomes, o referido Vigário procedeu à oitiva de 10 testemunhas, as quais em sua maioria identificaram estes cristãos-novos como homens que eram batizados, aderiram publicamente ao judaísmo durante a permanência holandesa, mas optaram por se “reconciliarem” com a fé católica, sendo inclusive vistos “indo à igreja”.

Segundo a versão apresentada pelas testemunhas, se tratavam de cristãos-novos que cumpriam ao menos minimamente os preceitos católicos e cuja ligação com o judaísmo parecia ter ficado no passado. É interessante, no entanto, esclarecer que os objetivos da Inquisição ao tomar tais depoimentos não favorecem a obtenção de informações sobre quais eram suas preferências religiosas àquela época já que o fato de eventualmente ainda realizarem práticas judaicas perdia importância já que a mera circunstância de as terem realizado no passado já os tornava passíveis de serem presos e processados pela máquina inquisitorial.

Diante de tal circunstância devemos ver com ressalvas as afirmações das testemunhas a respeito de tais pessoas. Dois riscos de excesso interpretativo são os mais visíveis: o primeiro deles é aceitar *ipsi literis* a versão de que estes homens abandonaram completamente o judaísmo que haviam praticado até bem pouco tempo, enxergando neles apenas cristãos. O segundo seria adotar o ponto de vista da própria Inquisição e enxergar seu retorno ao catolicismo como uma mera atitude de fachada para disfarçar seu judaísmo oculto. Devemos enxergar a situação em sua complexidade e entender que nenhum destes dois extremos pode ser cogitado como possibilidade única. Em vez disso, devemos compreender que havia possibilidades múltiplas, híbridas.

São justamente estas poucas personagens singulares que vivenciaram com especial intensidade os conflitos identitários envolvidos no momento histórico igualmente singular do retorno obrigatório ao cristianismo após a experiência de viver de forma prática e pública o judaísmo que exemplificam de maneira aguda as identidades hibridizadas dos cristãos-novos.

3.5 Os cristãos-novos e os dilemas das identidades hibridizadas

Ao tratar da contribuição marrana para a visão de mundo típica da modernidade, Nathan Wachtel destaca que:

o que esse campo religioso dos cristãos-novos comporta de específico é precisamente a tensão vivida entre as duas religiões, judaísmo e cristianismo, com as hesitações que dela resultam, as dúvidas, as oscilações, as idas e voltas, algumas vezes o deslocamento cético, mas também as interferências, as hibridações e as duplas sinceridades (WACHTEL, 2009, p. 15).

Isaac Cohen Henriques também transitou por este itinerário de tensões, hesitações, idas e voltas e hibridações. Nascido na Espanha católica, sua infância necessariamente foi marcada pela educação cristã – obrigatória, frise-se, e a única permitida naquele país, naquele momento. Mais tarde, ao entrar na adolescência, foi inserido no mundo do criptojudaísmo e em pouquíssimo tempo passou a vivenciar publicamente o judaísmo em Amsterdã e, posteriormente, na América. Após um período de experimentação intensa da religião judaica nas comunidades luso-neerlandesa e recifense viu-se forçado a reassumir a sua identidade católica em razão da saída dos holandeses do Brasil. Ainda que não se adentre na discussão acerca de quais motivos o levaram a permanecer no Brasil, o fato é que ele continuou em terras americanas exteriorizando traços da identidade católica por pelo menos seis ou sete anos (entre 1654, ano da derrota holandesa ou 1653, segundo seu relato, e 1660, ano em que foi preso pela Inquisição de Lisboa).

Outro ponto bastante importante destacado por Nathan Wachtel e que deve ser levado em conta, sobretudo quando nos propomos a investigar as identidades cristãs-novas, refere-se à diversidade de manifestações identitárias de tal grupo. Isto porque, segundo o historiador francês:

Convém restituir a religiosidade marrana em sua complexidade e diversidade, no grande leque que se desdobra entre dois polos, o dos judaizantes fervorosos de um lado e o dos cristãos sinceros do outro, passando por toda uma série de casos intermediários e combinações sincréticas (WACHTEL, 2009, p. 15).

Apesar desta multiplicidade de manifestações entre as quais Isaac Cohen Henriques transitou, paradoxalmente havia uma terminologia capaz de abranger toda esta diversidade. Era a palavra “Nação”. Conforme ressalta o mesmo pesquisador francês, uma das mais impressionantes características da dispersão marrana é o fato de “unir dezenas de milhares de pessoas que não professam oficialmente a mesma fé religiosa e, entretanto, compartilham o sentimento de pertencer a uma mesma coletividade, designada lapidariamente por uma palavra: ‘Nação’” (WACHTEL, 2009, p. 28). Antônio Henriques em nenhum momento de seu processo fez uso do termo. Preferiu as denominações de cristão-novo e judeu. Apesar disso, é inegável que sua trajetória se enquadra no perfil daquelas pessoas que à época eram chamados de “portugueses de Nação”, “de Nação cristã-nova” ou até mesmo “judeus de Nação”.

Os estudos realizados pelo professor emérito do *College de France* lançam também o questionamento a respeito de quais seriam os “componentes do sentimento de identidade próprio” (WACHTEL, 2009, p. 30) dos integrantes desse grupo conhecido como a “Nação”. Segundo o historiador francês, um dos pontos fundamentais a este respeito consistia no fenômeno que ele identificou como uma interiorização da ideologia ibérica da “pureza de sangue” seguida da inversão de seus termos. Assim, se na versão original ibérica a ascendência judaica era uma característica a ser ocultada ou omitida, sob pena da impossibilidade de acesso a diversos aspectos da sociabilidade ibérica, no caso da identidade dos membros da “Nação” a ascendência judaica era vista como “razão de orgulho” (WACHTEL, 2009, p. 30). Dessa maneira, podemos afirmar que no processo de constituição dos sinais identificadores da identidade dos “homens da Nação”, seus membros realizaram uma verdadeira inversão do marcador identitário da ascendência judaica, subvertendo-o de um estigma para um privilégio. A principal consequência identitária desta configuração é o fato de que “a dimensão étnica acaba por suplantar a dimensão propriamente religiosa” (WACHTEL, 2009, p. 30). Esse orgulho pela posse da ascendência judaica e ibérica (sefardita, portanto) parecia ser de tal monta que levou Michael Studemund-Halévy a declarar que os integrantes da “Nação”:

Orgulhando-se da sua condição de judeus ibéricos, evitam, em geral, o contacto demasiado íntimo com os judeus ashkenazitas que, durante longo tempo, são apelidados de *tudescos*. Usando uma hipérbole, poder-se-ia dizer que consideram mais importante fazer parte da *nação* do que ser membro da comunidade judaica. (STUDEMUND-HALÉVY, 2003, p. 186-187, *itálicos no original*).

Além do orgulho pela posse da ascendência judaica, outro traço significativo da identidade dos integrantes da “Nação” é o “dever da memória” ao qual Nathan Wachtel (2009, p. 31) chama de “fé na lembrança”, expressão esta que serve de título para a obra da qual extraímos as principais ponderações expostas nesta sessão. Este “dever da memória” consiste na obrigação de todos os seus membros perpetuarem a transmissão da lembrança dos antepassados que estabeleceram e lutaram para perpetuar a crença na “unidade do Senhor do mundo” (WACHTEL, 2009, p. 31), noção esta fundamental tanto para a identidade dos membros da “Nação” quanto do próprio judaísmo enquanto sistema religioso que se fundamenta “na consciência de uma história coletiva e de uma comunidade de destino” (WACHTEL, 2009, p. 31).

Todas estas características identitárias identificáveis em diversos representantes dos cristãos-novos e judeus de origem ibérica aproximam-se de tipologias identitárias que a

maioria dos estudiosos das identidades aponta como surgidas apenas após a Revolução Industrial. Alguns pesquisadores da história dos cristãos-novos, no entanto, não concordam com a exatidão deste marco temporal. Segundo Graizbord e Stuczynski:

Hoje em dia é comum os historiadores reconhecerem que a identidade é construída, multivalente e instável. Para os estudiosos dos conversos, no entanto, essa percepção particular é, em muitos aspectos, nem um pouco inteiramente nova. Nem é puramente uma consequência do pensamento pós-moderno ou qualquer coisa do tipo. Esses estudiosos estão cientes há décadas da posição peculiar que os cristãos-novos ocuparam entre o catolicismo ibérico e o judaísmo normativo, o fideísmo tradicionalista e o racionalismo humanista, o provincianismo e o cosmopolitismo, e assim por diante. (GRAIZBORD; STUCZYNSKI, 2011, p. 122).⁴¹

Se dermos crédito a afirmações como a dos pesquisadores acima citados, chegaremos à conclusão de que de fato, do ponto de vista identitário, os cristãos-novos foram pioneiros ou antecipadores de traços comportamentais típicos de uma fase da Modernidade posterior ao tempo em que tais homens e mulheres viveram. Algumas destas características já foram acima sumarizadas, sobretudo nas referências às pesquisas de Nathan Wachtel. Talvez o mais fascinante destes traços seja justamente a construção de identidades hibridizadas.

3.5.1 A historiografia e a teorização sobre as identidades cristãs-novas

Abordar os processos de construção identitária dos quais os cristãos-novos foram os principais agentes exige a adoção de aportes teóricos e conceituais adequados para auxiliarem na compreensão deste fenômeno tão complexo. Exemplos de esforços teóricos direcionados para tal objetivo podem ser encontrados nos estudos de David Graizbord e Claude Stuczynski. Segundo tais pesquisadores, é necessário adotar um legado historiográfico que combine “visões progressivas das identidades dos *conversos* e o uso de categorias conservadoras culturais e religiosas de análise” (GRAIZBORD; STUCZYNSKI, 2011, p. 122) ⁴². Segundo eles, a adoção desse tipo de legado pode ajudar a evitar “o que se poderia chamar de “super-hibridização”, despolitização e, portanto, dissolução do fenômeno converso português em preocupações genéricas sobre a indeterminação e a pluralidade de identidade”

⁴¹ Tradução nossa. No original, em inglês, lê-se o seguinte: “Nowadays it is commonplace for historians to acknowledge that identity is constructed, multivalent, and unstable. For students of conversos, however, that particular insight is, in many respects, nothing entirely new. Neither is it purely an outgrowth of post-modern thought or anything of the kind. These scholars have been aware for decades of the peculiar position New Christians occupied between Iberian Catholicism and normative Judaism, traditionalist fideism and humanist rationalism, provincialism and cosmopolitanism, and so on”.

⁴² Tradução nossa. No original: “progressive views of *converso* identities and the use of conservative cultural and religious categories of analysis”.

(GRAIZBORD; STUCZYNSKI, 2011, p. 122) ⁴³. Só de posse de um tal arcabouço é que se pode pensar em atingir uma forma de diálogo historiográfico que “insiste no valor de abordar os conversos portugueses como historicamente específicos e únicos – e ao fazê-lo sem gerar anacronismos que contemporizariam os fenômenos de construção de identidade dos conversos” (GRAIZBORD; STUCZYNSKI, 2011, p. 122-123) ⁴⁴.

De fato estudar os processos identitários vivenciados pelos cristãos-novos significa lidar com manifestações sociais de um grupo que antecipou muitos dos dilemas que boa parte da sociedade ocidental só iria enfrentar no período posterior à Revolução Industrial. Esta afirmação, no entanto, deve trazer consigo a adoção das cautelas necessárias para: a) não essencializarmos suas identidades, correndo o risco de entendê-los como voluntaristas a-históricos, e, desta maneira, desvinculá-los de sua dimensão sócio-histórica, já que o resultado disso seria justamente a negação de sua existência real (em decorrência de sua transformação em uma fantasia ideologizada); e b) não transferirmos para sua época demandas que correspondem somente ao presente, de maneira a cairmos no anacronismo.

Adotando-se uma “lente” historiográfica calcada em tais cautelas pode-se chegar a uma visão que esteja suficientemente preparada para, por exemplo, situar os assuntos referentes a tais personagens em:

Um mundo muito maior, no qual muitos outros conversos não se tornaram “judeus novos”, pelo menos não definitivamente. Essa visão complicadora e a imagem não-heróica dos conversos que ela pode produzir também tornam a escolha de se tornar judeu como contingente e meramente um dos vários que estavam disponíveis para os cristãos-novos dentro e fora do continente ibérico. (GRAIZBORD; STUCZYNSKI, 2011, p. 124).⁴⁵

Os exemplos de cristãos-novos que optaram por não se integrar à comunidade judaica da localidade em que viviam estão devidamente documentados tanto no caso de Amsterdã quanto do Recife holandês. Em ambas as cidades há notícias de cristãos-novos que preferiram continuar utilizando apenas suas identidades cristãs. Há ainda, sobretudo em Amsterdã, os

⁴³ Tradução livre do seguinte trecho: “what one might call an “over-hybridization,” depolitization, and therefore dissolution of the Portuguese *converso* phenomenon into generic concerns about the indeterminacy and plurality of identity”.

⁴⁴ Tradução nossa. No original, lê-se o seguinte: “insists on the value of approaching Portuguese conversos as historically specific and unique – and on doing so without engendering anachronisms that would contemporize the phenomena of conversos’ identity-construction”.

⁴⁵ Tradução nossa. O texto original é o seguinte: “a much larger world in which many more conversos did not become ‘New Jews,’ at least not definitively. This complicating view, and the unheroic image of conversos that it may produce, also render the choice of becoming Jewish as contingent and merely one of several that were available to New Christians both inside and outside the Iberian mainland”.

casos daqueles que adotaram formalmente a identidade judaica porém não vivenciavam o dia a dia religioso da comunidade com tanta intensidade como a que se entendia como a ideal para um judeu sefardita luso-holandês (a qual incluía, para citar apenas um exemplo trivial, a necessidade de três idas diárias à Sinagoga). É justamente por este tipo de situação que este trabalho propõe falar das identidades cristãs-novas como identidades hibridizadas.

Uma das principais preocupações deste tipo de postura metodológica frente ao problema das identidades cristãs-novas refere-se à necessidade de demarcar claramente a noção de que as “escolhas” identitárias feitas pelos cristãos-novos portugueses não foram baseadas apenas em elementos subjetivos. Havia todo um pano de fundo estrutural e estruturante em meio ao qual ocorreram tais negociações identitárias. Ao tratar de um texto escrito por Stuczinsky, este e Graizbord tecem ponderações bastante significativas a este respeito, as quais entendemos que devem ser aqui integralmente transcritas. Segundo os referidos autores:

Uma vez que o problema da integração social dos conversos dependia do caráter corporativo da sociedade portuguesa, fortes padrões estruturais eram grandes obstáculos à dissolução dessa minoria na maioria dos cristãos velhos. Durante o governo dos Habsburgos em Portugal, foram feitas tentativas de integrar os cristãos-novos, empregando as linguagens corporativas-contratuais então consensuais e os meios de ação política. No entanto, os resultados foram limitados e enganosos, de longe. Pois, apesar das circunstâncias cambiantes, os conversos continuavam a ser vistos como um grupo separado de fato em meio ao “corpo místico” português, como uma nação distinta, não apenas por causa de suas supostas tendências religiosas ou de seu suposto perfil sócio-profissional. O caráter inerentemente conservador do discurso corporativo dominante em Portugal na época era, por si só, um fator importante na perpetuação do grupo. O resultado foi que as identidades conversas portuguesas estavam além da questão das negociações pessoais. Em vez disso, essas identidades foram estruturadas – mas não determinadas – por profundas considerações políticas. Segundo o autor, há uma necessidade historiográfica de repolitizar nossa compreensão do fenômeno converso português, de modo que a miríade complexa de identidades dos conversos portugueses não apareça como mero subproduto de negociações subjetivas, como produtos subjetivos de “eus divididos” (GRAIZBORD; STUCZYNSKI, 2011, p. 126-127).⁴⁶

⁴⁶ Tradução nossa. No original, consta o seguinte: “Since the problem of the social integration of the conversos was dependent on the corporative character of Portuguese society, strong structural patterns were major obstacles to the dissolution of that minority into the Old Christian majority. During the Habsburgs’ rule in Portugal, attempts were made to integrate the New Christians, employing the then consensual corporative-contractual languages and means of political action. However, the results were limited and deceptive by far. For despite changing circumstances, conversos continued to be seen as a de facto separate group in the midst of the Portuguese “mystical body,” as a distinct “nação,” not only because of their supposed religious proclivities or their alleged socio-professional profile. The inherently conservative character of the corporative discourse that was dominant in Portugal at the time was by itself a major factor in the perpetuation of the group. The result was that Portuguese converso identities were beyond the question of personal negotiations. Rather, these identities

A compreensão deste pano de fundo revela-se indispensável para uma leitura eficiente acerca da problemática das identidades cristãs-novas. Segundo este ponto de vista, ainda que houvesse interesse por parte dos cristãos-novos em assumir integralmente a identidade cristã, isto não representaria uma garantia de que tal leitura de sua identidade seria aceita pelo restante da população portuguesa. É neste exato momento que podemos vislumbrar os aspectos políticos – leia-se relacionados ao poder, inclusive o poder de classificar – envolvidos nas negociações identitárias que os cristãos-novos portugueses tiveram de enfrentar e realizar já no nascedouro do problema, ou seja, na sociedade portuguesa de finais do século XV e início do XVI. Há, portanto, segundo esta visão, um profundo elemento político que perpassa o processo de construção destas identidades. Este âmbito de relações de poder embora não determine as formas sob as quais se deram tal processo, deve ser entendido como profundamente estruturante para tanto. Esta dimensão política se manifesta tanto na esfera governamental, através das tentativas de inserção dos cristãos-novos na sociedade portuguesa (normalmente iniciativas verticalizadas “de cima para baixo”) quanto na microesfera da reação popular em relação a estas tentativas (normalmente de oposição e desobediência, em razão da forte influência de preconceitos fundados na ideologia da “pureza de sangue”, por exemplo).

Ainda que os cristãos-novos ibéricos não tenham elaborado individualmente a compreensão de todas as ponderações acima apontadas o fato é que o quadro ali descrito foi efetivamente sentido e vivenciado por estes homens e mulheres e certamente contribuiu para a adoção de posturas como a da família Vaz/Henriques no sentido de deixarem a Península Ibérica e buscarem em outros locais – como Amsterdã – a possibilidade de escaparem a este quadro e poderem vivenciar uma realidade na qual suas possibilidades de “escolhas” identitárias pudessem ser realizadas com uma margem maior de alternativas.

Calcados nestas ponderações acerca do pano de fundo contra o qual se desenvolveu o processo de construção identitária de cristãos-novos ibéricos que conseguiram retornar ou converter-se ao judaísmo, como foi o caso da família Vaz/Henriques, ou que ao menos desejavam intimamente fazê-lo, podemos avançar em direção a alguns aspectos marcantes desta opção identitária e de sua construção.

were structured – but not determined – by profound political considerations. According to the author, there is a historiographical need to repoliticize our understanding of the Portuguese converso phenomenon, so that the complex myriad of identities of Portuguese conversos do not appear as mere byproducts of subjective negotiations, as subjective products of “divided selves”.

3.5.2 Uma aproximação sociológica sobre a identidade marrana na Espanha

Buscando estabelecer traços marcantes das auto-atribuições identitárias dos *marranos* portugueses na Espanha, entre os séculos XVI e XVII, Natalia Muchnik, apontou como principais traços (ou estilos) os que ela chamou de “ser-contrá” e “estar-com”. Em suas palavras: “o ‘ser-contrá’, em oposição a um Outro altamente próximo, e o ‘estar-com’, como membro de um corpo coletivo ligado pelo sigilo” (MUCHNIK, 2011, p. 154, aspas no original) ⁴⁷.

A primeira das auto-atribuições consiste no processo de definição da própria identidade em contraste com algo ou alguém. O primeiro momento desta construção em oposição a algo se dava contra a própria identidade pública (MUCHNIK, 2011, p. 154). Isto na medida em que a opção por manter em segredo práticas da religião judaica implicava uma forte rejeição (ainda que em alguns casos apenas de forma particular e secreta, e, portanto, com implicações mais psicológicas que sociais, acrescentamos nós – pois a autora não faz esta oposição) da identidade católica (cristã-nova) vivenciada no mundo público. Esse tipo de rechaçamento da identidade católica (ou ao menos de seu aspecto religioso) pode ser visto, por exemplo, na declaração de Francisco Vaz (conforme narrada por seu filho) no momento da revelação de que o judaísmo era a religião que deveria ser seguida por Antônio Henriques. A partir daquele momento o jovem cristão-novo não mais deveria crer em “paos e pedras, que eram as imagens sagradas” (ANTT – IL – Processo nº 7820, fl. 06).

Um segundo passo dessa construção identitária por oposição ou contraste se dava em relação aos judeus não ibéricos (os ashkenazitas, ou tudescos, como eram chamados na comunidade de Amsterdã). Segundo Muchnik (2011, p. 156):

Simultaneamente, aos olhos de judeus de outras origens (Ashkenazi, por exemplo) o criptojudeu era distinto por causa de sua suposta natureza como um ibérico (e não simplesmente hispanismo), o que poderia ser chamado de sua “qualidade”. Alguns estudiosos falam disto como sua “etnicidade”. Não deveríamos ver a diáspora sefardita ocidental, que incluía a nação, como um conjunto homogêneo, como alguns procuraram representá-lo: O “Outro” existia ao mesmo tempo dentro de si. A cultura majoritária e dentro da diáspora, em diferentes escalas ⁴⁸.

⁴⁷ Tradução nossa. No original, lê-se: “Among the styles of self-ascription evident among the ‘Portuguese’ in Spain I find two which seem fundamental: the ‘being-against’, in opposition to a highly proximate Other, and the ‘being-with’, as member of a collective body bound together by secrecy”.

⁴⁸ Tradução nossa. No original, lê-se o seguinte: “‘Simultaneously, in the eyes of Jews of other origins (Ashkenazi for instance) the crypto-Jew was distinct because of his supposed nature as an Iberian (and not

Apesar de atenuar a importância do aspecto étnico contido na “identidade marrana”, nota-se que Natalia Muchnik não o nega. Isto porque, segundo a mesma, este aspecto étnico, ao menos na visão de alguns representantes do judaísmo sefardita do século XVII, superaria inclusive a dimensão religiosa. Para embasar este ponto de vista, Muchnik toma como exemplo um trecho escrito por Isaac Oróbio de Castro para referir-se aos marranos no qual este os identificava como participantes do povo judeu na medida em que “Israel não designa uma coisa espiritual [cosa espiritual], mas uma nação, seja ela boa ou ruim.” (CASTRO apud MUCHNIK, 2011, p. 157) ⁴⁹. Segundo as próprias palavras de Muchnik (2011, p.157): “‘judeus novos’, como Castro observava com frequência, proclamavam o conceito de nação como povo, uma comunidade de identidade étnica independente do sagrado; por isso eles consideraram os marranos da Península Ibérica como membros plenos da mesma” ⁵⁰.

Natalia Muchnik apresenta uma das análises mais perspicazes acerca da(s) identidade(s) cristã(s)-nova(s). Calcada em aportes oriundos sobretudo da sociologia, a referida pesquisadora chega a minúcias que no mínimo fazem seu leitor refletir acerca do assunto e no limite a impressionar-se com o quão profundas são suas análises (a ponto de beirar a desconfiança se tanta meticulosidade teórico-descritiva harmoniza-se perfeitamente com o material empírico-documental). Exemplo desta meticulosidade pode ser visto nas suas considerações a respeito da relação dos cristãos-novos (os judaizantes ao menos) com os estatutos de pureza de sangue. De acordo com Muchnik (2011, p. 158):

Assim, longe de rejeitar a classificação das sociedades ibéricas, que os estigmatizaram em parte pela imputação do sangue impuro, alguns criptojudeus adotaram e reverteram a categorização estabelecida dando-lhe, para invocar a formulação de Pierre Bourdieu, “os melhores ingredientes possíveis para enfatizar o que ele tem e o que ele é”. Localizados dentro da hierarquia construída pelos cristãos antigos, os marranos mantiveram seu vocabulário, mas inverteram seus elementos, usando pares de adjetivos antagônicos empregados na teologia e na prática religiosa. Este é o caso de questões relativas à nobreza e pureza do sangue, como veremos mais adiante. Até certo ponto, os criptojudeus transformavam as marcas vergonhosas da identidade de dentro para fora, para emprestar a expressão de Erving Goffman, e ao fazê-lo criavam sua própria “sociodiceia” (P. Bourdieu), fornecendo uma justificativa teórica para a sociedade em que

simply his Hispanicity), what could be called his “quality.” Some scholars speak of it as his “ethnicity.” We should not see the western Sephardic Diaspora, which included the *nação* (or “nation”), as a homogeneous ensemble, as some have sought to represent it: The “Other” existed at the same time within the majority culture and within the Diaspora, on different scales”.

⁴⁹ Tradução nossa. No original, lê-se: “Israel does not designate a spiritual thing [cosa espiritual], but a nation, whether it be good or bad”.

⁵⁰ Tradução nossa. No original: ‘New Jews’ such as Castro often observed, proclaimed the concept of the *nação* as a people, a community of ethnic identity independent of the sacred; hence they considered the *marranos* of the Iberian Peninsula to be full members of it”.

viviam. Se considerarmos que os marranos se viam e eram vistos como estrangeiros (como conversos e como portugueses) e, portanto, testemunhavam a desvalorização da adesão de seus grupos, poder-se-ia dizer que nesse caso uma identidade reativa estava sendo desenvolvida, um “ser contra”. A estratégia para garantir o equilíbrio de identidade é afirmar suas características estigmatizadas, tanto o real quanto o alegado ⁵¹.

Esta inversão dos polos do estigma do “sangue impuro” também foi notada por Nathan Wachtel (2009), conforme vimos anteriormente.

Outro contrário (outra alteridade, poderíamos dizer) da identidade marrana na Espanha eram os demais habitantes da Península Ibérica, adeptos de outra religião que não o judaísmo. Neste caso a “vantagem” (e diferença) dos cripto judeus e judeus se dava em razão de, a seus olhos, serem portadores de um sangue puro, além de serem o povo escolhido por Deus. Nas palavras de Muchnik (2011, p. 158-159):

Embora para os cristãos a nova dispensação tivesse substituído a antiga que estabeleceu um diálogo privilegiado entre Deus e os hebreus, para os cripto judeus, como para os judeus como um todo, era inquestionavelmente o primeiro, o mais antigo, que era a “verdadeira” Lei a ser seguida para assegurar a salvação. (...) Ao contrário da cultura dominante espanhola, que insistiu na mancha que desonrava seu sangue (e seu espírito) e sua recém-adotada fé católica, cristãos novos como Gracia afirmaram seu status como verdadeiros nobres por causa da antiguidade do povo judeu. O argumento frequentemente mencionado pelos cripto judeus é que eles descendem do rei Davi, das tribos de Judá e Benjamim, das elites judaicas exiladas após a destruição do Primeiro Templo por Nabucodonosor II ou de uma das Tribos Perdidas de Israel⁵².

⁵¹ Tradução nossa. No original, consta o seguinte: “Thus, far from rejecting the Iberian societies’ classification, which stigmatized them partly through the imputation of unclean blood, some crypto-Jews adopted and reversed the established categorization by giving it, to summon Pierre Bourdieu’s formulation, “the best possible ingredients to emphasise what he has and what he is.” Located within the hierarchy constructed by the Old Christians, marranos retained its vocabulary but reversed its elements, using pairs of antagonistic adjectives employed in theology and religious practice. This is the case with questions dealing with nobility and purity of blood as we shall see later. To some extent, crypto-Jews turned the shameful marks of identity inside out, to borrow Erving Goffman’s expression, and in so doing created their own “sociodicy” (P. Bourdieu), providing a theoretical justification to the society in which they lived. If we consider that the marranos saw themselves, and were seen, as foreigners (as conversos and as “Portuguese”) and, therefore, witnessed the devaluation of their group adherence, it could be said that in this case a reactive identity was being developed, a “being against.” The strategy to ensure the balance of identity is to over-assert their stigmatized characteristics, both the real and the alleged”.

⁵² Tradução nossa. O texto original é o seguinte: “Although for Christians the new dispensation had replaced the old one which established a privileged dialogue between God and the Hebrews, for the crypto-Jews, as for Jews as a whole, it was unquestionably the first, the oldest, which was the “true” Law to be followed to ensure salvation. (...) Contrary to the dominant Spanish culture, which insisted on the taint that dishonoured their blood (and their spirit) and their recently adopted Catholic faith, New Christians such as Gracia asserted their status as true nobles because of the antiquity of the Jewish people. The argument often mentioned by the crypto-Jews is that they descend from King David, from the Tribes of Judah and Benjamin, from the Jewish elites exiled after the destruction of the First Temple by Nebuchadnezzar II or one of the Lost Tribes of Israel”.

No caso de Isaac Cohen Henriques e de seus familiares, além da “vantagem” de serem judeus, diferentemente do restante da população ibérica, entre os quais viveram muito tempo, haveria também, posteriormente, a crença em que eles tinham também a “vantagem”, desta feita em relação aos demais sefarditas, entre os quais passaram a viver nas comunidades holandesas, de serem portadores de estirpe sacerdotal. O orgulho da posse de tal traço identitário foi concretizado através da substituição do termo “Israel” por “Cohen” em seus nomes.

Foi justamente neste contexto espanhol do marranismo, dissecado por Natalia Muchnik, que Antônio Henriques nasceu e cresceu.

3.6 Isaac Cohen Henriques: um judeu portuário

Através da observação dos momentos da trajetória de Isaac Cohen Henriques aqui apresentados evidenciam-se exemplos de diversos papéis sociais e identitários desempenhados pelos cristãos-novos e judeus ao longo de sua Diáspora Atlântica. Um destes papéis sociais corresponde ao que David Sorkin identificou como “judeu portuário”. Tal expressão, utilizada pelo mencionado pesquisador norte-americano, visa representar teoricamente a vivência típica de “judeus mercadores de extração sefardita ou, em menor grau, italianos, que se estabeleceram nas cidades portuárias do Mediterrâneo, na costa Atlântica e no Novo Mundo (SORKIN, 1999, p. 88)”⁵³.

Segundo Sorkin, este tipo social, predominantemente desempenhado por sefarditas, caracterizava-se por cinco pontos principais⁵⁴: a) migração e comércio: normalmente se tratava de comerciantes cujas ligações com parentes e amigos facilitavam a concretização de transações financeiras relativas a produtos como cana, seda, tabaco, diamantes e lã, os quais eram por eles distribuídos por toda a Europa (SORKIN, 1999, p. 89); b) A valorização do comércio: estes comerciantes tradicionalmente atuavam em áreas onde o comércio era visto de maneira positiva, tais como a Inglaterra, a Holanda e cidades como Veneza, Livorno, Bordeaux e Trieste (SORKIN, 1999, p. 90); c) Status legal: os judeus portuários costumavam adotar medidas no sentido de garantir que seu status legal se aproximasse o máximo possível do usufruído por aqueles que desfrutavam da cidadania integral naquelas regiões em que

⁵³ Tradução nossa. No original, consta o seguinte: “Merchant Jews of sephardi or, to a lesser extent, Italian extraction who settled in the port cities of the Mediterranean, the Atlantic seaboard and the New World”.

⁵⁴ Uma discussão mais detida acerca do conceito, em português, é apresentada por Marcos Silva (2017, p. 11-20).

atuavam (SORKIN, 1999 p. 91); d) Reeducação e *Haskalah avant la lettre*: estes judeus se caracterizavam também pela produção de uma série de artefatos culturais (sobretudo literários) voltados para sua erudição tanto cultural quanto religiosa. Esta erudição, somada ao envolvimento em polêmicas religiosas com teólogos cristãos, segundo Sorkin, fez também com que tais judeus vivenciassem determinados aspectos do “Iluminismo Judaico” mesmo antes deste fenômeno ter sido completamente desenvolvido. (SORKIN, 1999, p. 93-94); e) Identidade e crença: alguns destes judeus se caracterizavam por certa negligência em relação aos ritos religiosos, negligência esta que era compensada através da lealdade à comunidade judaica. Em relação a este aspecto defende que:

Os judeus portugueses, em particular, tinham uma identidade étnica desenvolvida como os ‘homens da Nação’ da qual se orgulhavam ferozmente. Essa identidade étnica poderia se expressar através de formas não religiosas de solidariedade com a comunidade, como a filantropia e a intercessão política. (SORKIN, 1999, p. 95)⁵⁵.

A trajetória de Antônio Henriques, aliás, Isaac Cohen Henriques e as de seus familiares apresentam evidentes pontos de aproximação com as características descritas por Sorkin a respeito dos judeus portuários. A primeira delas, qual seja a adoção de um estilo de vida no qual a migração e o comércio tinha um papel central, é bastante visível. Tanto Francisco Vaz de Leão quanto seus filhos atuavam profissionalmente como mercadores. Podemos até mesmo dizer que este era um dos traços mais perenes de suas identidades. Foram comerciantes enquanto eram vistos como cristãos-novos e quando passaram para o judaísmo permaneceram com a mesma afiliação identitária profissional. Suas atividades comerciais também foram desenvolvidas em diversas localidades do “Mundo Atlântico”: Espanha, Holanda, Brasil holandês, norte da África, Caribe e América do Norte. Para a obtenção desta capilaridade comercial, a migração para todas estas regiões (ainda que com ânimos de permanência de diferentes intensidades) era fundamental.

A busca pela obtenção de garantias acerca de seu status legal também fez parte da rotina dos Cohen Henriques. No Brasil, o fato dos irmãos Isaac, Jacob e Moseh terem participado do comércio no Recife, tanto na condição de carregadores de navios quanto na aquisição de escravos, indica que seu estatuto de comerciantes era aceito pelos seus pares e pelos representantes da Companhia das Índias Ocidentais. Além disto, como vimos anteriormente, Francisco Vaz de Leão, aliás, Abraham Cohen Henriques, por mais de uma vez

⁵⁵ Tradução livre do seguinte trecho: “the Portuguese Jews in particular had a developed ethnic identity as the ‘men of the nation’ of which they were fiercely proud. That ethnic identity could express itself through non-religious forms of solidarity with the community, such as philanthropy and political intercession”.

recorreu às autoridades neerlandesas para que estas intercedessem em seu favor junto às suas congêneres marroquinas com a finalidade de preservar ou garantir situações que estavam diretamente ligadas com seu status legal.

O envolvimento dos Cohen Henriques no processo que Sorkin nomeia como “reeducação e Haskalah *avant la lettre*”, pode ser visualizado em primeiro lugar na intimidade com que o patriarca da família lidava com os mecanismos jurídicos necessários à consecução de seus interesses, mesmo que tais interesses estivessem em outros continentes e demandassem até o envolvimento de autoridades diplomáticas. Outro ponto de aproximação com esta erudição tanto religiosa quanto secular pode ser visto na frequência com que os membros da família ocupavam cargos na administração dos assuntos das comunidades das quais foram membros, já que tais cargos exigiam um nível de conhecimento que só poderia ser obtido através de certo esforço de erudição. A função de *Gabai* (a mais importante ocupada por Isaac Cohen Henriques), por exemplo, exigia conhecimentos tanto referentes às normas religiosas judaicas quanto algum nível de contato com as áreas que hoje chamamos de Administração e Contabilidade. Some-se a isto o fato de que o processo de escolha para tais cargos envolvia a atribuição por parte dos eleitores (a elite da comunidade) do caráter de respeitabilidade àqueles que eram eleitos e chegaremos à conclusão de que os Henriques eram vistos pela comunidade judaica luso-holandesa como membros notavelmente capacitados.

Quanto à manutenção de uma relação ambígua (ou ao menos tensa) entre identidade e crença, não dispomos de informações suficientes para indicar algum nível de negligência dos Cohen Henriques em relação ao dia a dia religioso de suas comunidades. Pelo contrário, a autoimagem que Antônio Henriques apresenta, mesmo diante dos Inquisidores, é a de membro de uma família que “ia três vezes ao dia à Sinagoga”. Sua participação administrativa e filantrópica nos assuntos comunitários, por outro lado, é bastante visível nos registros sinagogais tanto através das diversas nomeações para ocupar cargos importantes como através dos registros de fintas, promessas e doações efetuadas pelos Cohen Henriques para os diversos mecanismos de assistência filantrópica desenvolvidos pela Comunidade de *Bet Israel*.

Por todos estes motivos acreditamos ser plenamente cabível a aplicação do tipo social de “judeu portuário” tanto a Isaac Cohen Henriques quanto a seu genitor e irmãos, sendo este mais um dos ângulos possíveis para enxergarmos a identidade multifacetada destas personagens tão complexas.

Segundo Sorkin “alguns judeus portuários foram pioneiros em uma nova forma de identidade na qual o judaísmo era composto não de prática religiosa ou crença, mas uma

forma de lealdade étnica manifestada em solidariedade com uma comunidade”. (SORKIN, 1999, p. 96) ⁵⁶. Acreditamos, portanto, que Isaac e os demais Cohen Henriques aqui apresentados também foram protagonistas deste pioneirismo dos “judeus portuários” na forma de lidar com as identidades.

3.7 A Inquisição e as redes cristãs-novas

Se realizarmos o exercício de buscar o nascedouro deste trabalho, vale dizer o objeto que fez despertar o desejo de investigar a vida de Isaac Cohen Henriques e o quanto ela foi exemplificativa dos conflitos identitários vivenciados pelos cristãos-novos ao longo do século XVII, não temos dúvida que o resultado a que chegaremos será o procedimento inquisitorial no qual Antônio Henriques foi processado e condenado por ter sido batizado como católico e mesmo assim ter assumido outra religião e – indiretamente – por ter exteriorizado outra identidade.

Foi a partir do referido dossiê que nasceu o interesse em compreender quais os possíveis impactos da atuação repressiva inquisitorial sobre as formulações identitárias de pessoas que se viam forçadas a exteriorizar uma religião (e, conseqüentemente, também uma identidade) que muitas das vezes não coincidia com aquela que seus ancestrais praticavam e à qual também desejavam seguir.

Assim, ao aproximarmo-nos no final deste trabalho, entendemos ser necessário reiterar a importância da atuação inquisitorial no contexto sócio-histórico que aqui tratamos.

Juntamente com os “Estatutos de Pureza de Sangue”, a Inquisição ibérica constitui-se em fator causal fundamental para o surgimento do conjunto de processos históricos que serviriam de pano de fundo para o próprio surgimento da figura do “cristão-novo”. Caso não existisse a atuação conjunta destes fatores no âmbito das sociedades ibéricas de fins da Idade Média e início da Idade Moderna, dando origem às perseguições, restrições de direitos e o golpe final da expulsão combinada com a obrigatoriedade da conversão ao catolicismo para aqueles que desejassem ficar, provavelmente os judeus que residiam naquela região da Europa continuariam até hoje simplesmente como judeus.

⁵⁶ Tradução livre da seguinte passagem: “some port Jews pioneered a new form of identity in which Judaism was comprised not of religious practice or belief but a form of ethnic loyalty manifest in solidarity with a community”.

Foi o processo de perseguição e conversão forçada ali implantado que fez surgir a figura do cristão que devia ser chamado de “novo” porque apesar de ter sido “incluído” no “mundo cristão” a circunstância de ter nascido judeu e possuir tal ascendência lhes qualificava como elementos que não faziam parte da comunidade cristã originária. Um cristão para quem o acréscimo do adjetivo “novo” implicava igualmente no estigma de ser visto com desconfiança por parte daqueles que se consideravam os autênticos cristãos, e que significava também a imposição de uma série de limitações das quais a impossibilidade de acesso a funções públicas foi a mais conhecida.

Foi nesta situação duplamente incômoda – já que por um lado tiveram de abrir mão de sua religião ancestral e, por outro, não foram integralmente aceitos na nova religião que lhe foi imposta – que os cristãos-novos tiveram de tomar as decisões que resultariam na construção de suas representações identitárias.

Foi em meio a esta linha tênue entre o desejo de ser judeu e a necessidade de se mostrar católico que os cristãos-novos construíram identidades múltiplas, às vezes passageiras, muitas vezes hibridizadas – e sempre complexas.

Como pudemos ver, Isaac Cohen Henriques não fugiu a esse perfil. Nascido Antônio Henriques, apesar de viver no seio de uma família que desejava ser judia, é provável que tenha vivido seus primeiros anos tendo certeza que era católico. Mais tarde lhe foi revelado o segredo de que fazia parte de uma família que em seus corações e mentes se consideravam judeus e que assim ele também deveria portar-se. Todavia isto não poderia acontecer imediatamente. Por viver em terras jurisdicionadas pela Inquisição, sua nova identidade precisava ser mantida no mais absoluto sigilo. Não era mais católico, porém não podia ser judeu ainda. A chegada da família em terras onde a Inquisição não tinha poderes lhe permitiu finalmente sentir-se e viver como judeu – pela primeira vez, concomitantemente. Quer seja por escolha ou por necessidade, na maturidade de sua vida, no Brasil reconquistado pelos portugueses ante os batavos, teve de voltar a mostrar a todos que era um bom católico. Mesmo adotando tal medida os “desvios” passados não seriam perdoados e o encontro com a Inquisição foi inevitável. Suas contas com o Tribunal do Santo Ofício tiveram de ser acertadas e seu passado de adesão à religião e a identidade judaica lhe custaram no mínimo dois anos de vida aprisionados nos cárceres da Inquisição. Dali saíria em 1662, com a obrigação de permanecer residindo em Portugal, mas a partir deste momento não dispomos de mais nenhum registro sobre qual destino adotou. Se cumpriu as determinações impostas pelo

Tribunal do Santo Ofício, pela primeira vez residiu na terra natal de seu pai, acrescentando mais um destino a sua vida de migrante.

Apesar de tudo isso, a depender do ângulo de visão que direcionemos sobre a relação entre a Inquisição e os marranos ou cristãos-novos, esta pode ser vista não somente como um instrumento de repressão. Graças a capacidade reativa daquele grupo social, no sentido de transformar uma circunstância de opressão em uma oportunidade de crescimento, sob certo prisma a Inquisição pode ser vista também como um elemento propulsor (involuntário) para o alargamento do âmbito de atuação econômico-profissional dos cristãos-novos. A este respeito Graizbord e Stuczynski ressaltam que:

Apesar da perseguição inquisitorial, bem como da segregação social e legal baseada na "pureza de sangue" e etnicidade em geral, empresários cristãos-novos de Portugal tornaram-se credores e empreiteiros proeminentes das monarquias ibéricas compostas por Habsburgos. Sendo "simultaneamente agentes e vítimas" do Império Ibérico, os conversos portugueses eram muito ativos, notoriamente no comércio transoceânico ao longo dos séculos XVI e XVII, naquele que os estudiosos caracterizaram como o primeiro sistema mundial moderno. (GRAIZBORD; STUCZYNSKI, 2011, p. 121).⁵⁷

Além de ter marcado indelevelmente a trajetória individual de muitos cristãos-novos e a própria trajetória de tal coletividade enquanto grupo, a Inquisição também guarda importante relação com este grupo na medida em que foi a produtora de um acervo documental bastante farto a seu respeito, acervo esse que se constitui num dos mais conhecidos mecanismos de acesso às experiências vivenciadas por tais pessoas. Assim, a relação da Inquisição com os cristãos-novos ou marranos é duplamente ambivalente. Instrumento de uma opressão que marcou profundamente suas vidas e contribuiu para o próprio surgimento da categoria "cristão-novo" e para a sua evolução ao longo da Modernidade, a Inquisição seria também, paradoxal e involuntariamente, a instituição responsável pela elaboração dos registros que mais claramente chamaram a atenção dos

⁵⁷ Tradução nossa. No original, em inglês, lê-se o seguinte: "Despite inquisitorial persecution, as well as social and legal segregation based on "purity of blood" and ethnicity in general, New Christian businessmen from Portugal became prominent creditors and contractors of the Habsburgs' composite Iberian monarchies. Being "simultaneously agents and victims" of Iberian empire, Portuguese conversos were very active, famously so, in trans-oceanic trade throughout the late sixteenth and seventeenth centuries, in what scholars have characterized as the first modern global world-system. Outside of Portugal they formed part of a diverse and highly adaptable trading "nation," known mostly, and somewhat inaccurately, as "*a nação portuguesa*"—the "Portuguese Nation." Inside the kingdom, they were socioeconomically stereotyped as "Men of Commerce" or "businessmen" (*homens de negócios*), though they were also identified by "ethnic" denominations, such as "Men of the Hebrew Nation" (*homens da nação hebreia*), and most commonly, "Men of the Nation" (*homens da nação*).

historiadores para a necessidade de estudar as trajetórias destas pessoas e dar o devido destaque à sua importância no âmbito da história do chamado “Mundo Atlântico”.

Sobre o desafio de estudar as biografias marranas com base nos processos inquisitoriais, Nathan Wachtel esclarece que tal tipo de fontes:

Só nos fornecem vestígios descontínuos, que esclarecem apenas momentos, segmentos de vida, enquanto vastas zonas permanecem na sombra e nós apreendemos com alguma inquietação o que as cenas entrevistas, e mesmo os segredos revelados, representavam para os próprios interessados. Ou seja, são biografias fragmentadas que nos impõem este desafio: tentar reconstituir a totalidade, reunindo as peças dispersas e cheias de lacunas do quebra-cabeça (WACHTEL, 2009, p. 34).

Foi exatamente isso que este trabalho fez. Ao tomar como fonte inicial o processo inquisitorial de Antônio Henriques e adicionar-lhe informações constantes de outros documentos, buscamos observar, através dos vestígios de alguns segmentos de sua vida, as dificuldades e os conflitos pelos quais passaram os cristãos-novos do século XVII, especialmente aqueles que tiveram a oportunidade de retornarem ou se converterem ao judaísmo, na busca por se movimentarem entre os complexos e múltiplos caminhos possíveis para a manutenção de suas vidas e a exteriorização de suas identidades.

CONCLUSÃO:

Ao longo deste trabalho elegemos a vida de Antônio Henriques, um cristão-novo espanhol, típico representante de sua categoria social no contexto da Ibéria do século XVII, como fio condutor para compreender e discutir algumas particularidades dos posicionamentos identitários dos representantes de tal grupo no contexto do “Mundo Atlântico” seiscentista.

Voltamos especialmente nosso interesse para as interfaces entre tais posicionamentos e a atuação sistemática da Inquisição no sentido de tolher qualquer manifestação religiosa e identitária diversa do catolicismo por parte daqueles que houvessem recebido o batismo no seio daquele grupo religioso.

Interessou-nos também, de maneira particular, a investigação a respeito das formas sob as quais tais manifestações identitárias se configuraram no contexto de reação dos cristãos-novos à atividade de tal máquina de perseguição, notadamente na constituição do conjunto de contatos e relações que vieram a estabelecer o fenômeno social que ficou conhecido como “redes cristãs-novas”.

No caso específico de Antônio Henriques, a todo esse pano de fundo deve ser considerado, em acréscimo, a circunstância do mesmo ter vivido como judeu no Brasil holandês e ter sido obrigado a reassumir a sua identidade católica (cristã-nova, mais especificamente) em decorrência do retorno do catolicismo ao status de religião única e obrigatória – após a saída dos neerlandeses daquela região.

A partir das informações disponíveis em seu processo inquisitorial, pudemos vislumbrar, ainda que de maneira indireta, já que as palavras de Antônio Henriques foram interpretadas e registradas pelos inquisidores segundo a cosmovisão destes, fragmentos da sua trajetória de vida. Graças a esses fragmentos foi possível entrever como a atuação da Inquisição impactou sobre as vidas de cristãos-novos com trajetórias de vida semelhantes à dele. Conseguimos captar, também, ao menos indícios acerca de sua percepção sobre os conflitos identitários vivenciados por ele e seus pares. Ainda que saibamos que muito do que ali está escrito se trata de interpretações feitas pelos inquisidores a partir de suas próprias convicções e preconceitos, não podemos negar, no entanto, que se trata do documento mais próximo possível de algo semelhante à “voz” de Antônio Henriques, e, por conseguinte, de um cristão-novo que vivenciou a experiência de considerar-se e ser visto como judeu.

Verificamos como o menino Antônio foi batizado e viveu como católico até o momento em que seu pai lhe revelou o segredo do criptojudaísmo. Pudemos ler nas entrelinhas de sua ausência de reação o impacto desta revelação que doravante alteraria a um só tempo a sua relação com a religião, em sua consciência, e a forma com que lidaria, exteriormente, com sua identidade católica (e cristã-nova). Vimos, ainda que de maneira breve, que o adolescente Antônio teve de aprender a conviver com as dificuldades de ser um criptojudeu por pelo menos cerca de um ano na França: enquanto esteve em terras de católico se comportou como tal, participando de missas e fazendo todas as demais “obras de cristão”; em seu âmago, porém, desde o momento da revelação feita por seu pai, não desejava mais seguir sua religião de nascimento e passou a considerar-se judeu. Tudo isto, no entanto, não podia, de forma alguma, ser revelado ao mundo exterior à sua casa.

Vimos também que passado algum tempo desde o início de sua experiência criptojudáica, Antônio Henriques deixou a França e ao chegar a Amsterdã pôde finalmente considerar-se e comportar-se como judeu, sem receio de que isto fosse notado por qualquer pessoa. A partir daquele momento, solenemente marcado através do ritual da circuncisão, Antônio Henriques tornava-se Isaac Israel Henriques. A comunidade judaica de Amsterdã contava com mais um integrante. O desejo de ser plenamente judeu se manifestava no estrito cumprimento do dever de ir à Sinagoga três vezes ao dia e na atuação nos cargos responsáveis pela administração da comunidade, a ponto de ser nomeado para exercer a função de *Gabai* e, conseqüentemente, tornar-se o responsável pelas questões administrativas mais relevantes da comunidade. Àquela altura do ano de 1630 ele já havia passado por outra transformação em sua identidade. Graças a uma informação prestada por um conhecido, acabara descobrindo que sua família descendia da linhagem levita, pois eram descendentes de Corá. Assim, sua vocação familiar para o ofício sacerdotal os qualificava para usarem não mais o nome típico de qualquer descendente de Israel, mas sim o específico daqueles que descendiam da Tribo de Levi. A partir de então, Isaac passava a completar seu nome não mais com a palavra Israel e sim com o sobrenome Cohen. Deixava de se ver apenas como um israelita e passava a se autorepresentar como um dos integrantes da estirpe sacerdotal.

O fato de ser visto como um respeitável membro da linhagem levítica deve ter contribuído para que sua inserção no âmbito das redes cristãs-novas se ampliasse através de seu casamento com Abigail de Lima, filha de uma das mais influentes famílias da comunidade judaica de Hamburgo.

Ao trocar Amsterdã por Recife, em 1637, o mercador Isaac Cohen Henriques muito provavelmente tinha entre seus objetivos colaborar para a expansão da rede de contatos familiares e comerciais da qual sua família fazia parte e que englobava no mínimo a Holanda, o Brasil e o Marrocos.

Não sabemos se Isaac ao chegar às terras americanas fez questão de ressaltar sua condição de descendente de Arão e seu passado de atuação na administração comunitária do K.K. de *Bet Israel*. Essa incerteza decorre da inexistência de registros nos documentos das comunidades judaicas de *Zur Israel* e *Magen Abraham* de qualquer referência a alguém conhecido como Isaac Cohen Henriques. Ao contrário de seus prováveis irmãos, Moseh e Jacob Cohen Henriques, cujas assinaturas constam do Livro de Atas, Isaac ou não assinou o respectivo livro ou o fez com a omissão do sobrenome Cohen. A única referência (conhecida) à presença de Isaac Cohen Henriques nas sinagogas do Brasil holandês é a sua própria declaração neste sentido.

Um dos aspectos mais significativos a respeito da(s) identidade(s) cristã(s)-nova(s) corresponde ao seu caráter híbrido. Por serem educados em um contexto em que obrigatoriamente deveriam seguir a religião católica e, por conseguinte, ostentarem a identidade católica, sem que, no entanto, desejassem abandonar o judaísmo de seus ancestrais, uma parcela bastante significativa dos cristãos-novos teve de aprender a estabelecer negociações entre suas aspirações identitárias e aquelas que lhes eram impostas. Tiveram de encontrar formulações nas quais a aparência da obediência ao catolicismo pudesse fazer par com a prática de rituais judaicos celebrados em segredo. Antônio Henriques também passou por esta experiência. Embora não tenha declarado expressamente que praticava rituais judaicos durante o período em que seguia o judaísmo ocultamente, é muito provável que tenha feito isto. Chegamos a esta suposição com base no fato de seu pai recomendar-lhe que deixasse de crer no cristianismo e passasse a seguir o judaísmo repetindo, dessa maneira, o seu próprio exemplo, o que aponta para o fato de tratar-se de uma família efetivamente praticante do criptojudaísmo. Não podemos, no entanto, fechar questão sobre isso, dentre outras razões pelo fato de sua permanência na França ter durado apenas cerca de um ano. Quando estava na Espanha, Antônio Henriques não sabia ainda que fazia parte de uma família de criptojudéus. Por outro lado, ao chegarem a Amsterdã, não havia mais necessidade de ocultarem suas práticas e sua identidade judaica.

Embora também não relate em seu dossiê inquisitorial, é bem provável que no processo de transição do catolicismo (no qual permanecera por toda sua infância) para o dia a dia do judaísmo Isaac tenha sentido alguma dificuldade em não “misturar” crenças ou traços identitários herdados de seu passado católico. Estudiosos do assunto relatam que a concepção individual de salvação era um desses traços católicos perpetuados pelos cristãos-novos mesmo após a entrada no judaísmo. Outro traço oriundo da herança católica (embora não tão diretamente) era o orgulho de sua condição ibérica, em outras palavras, de seu sefardismo.

A vida em Amsterdã representou, para cristãos-novos como Antônio Henriques, a possibilidade da livre expressão do judaísmo. Por outro lado, significou a inserção numa cultura duplamente nova. No nível mais imediato esta novidade envolvia as vicissitudes do processo de integração a uma comunidade efetivamente judaica, na qual as particularidades, rituais e costumes de tal religiosidade estavam concretamente presentes, com a consequente necessidade de serem compreendidos, assimilados e reproduzidos. Novos códigos de comportamento precisavam ser incorporados. Além disso, num contexto mais amplo, havia a novidade de terem de viver em meio a uma sociedade predominantemente protestante, na qual os costumes eram bem diferentes dos praticados na Península Ibérica. A este duplo desafio, os “judeus novos” responderam de duas maneiras. Por um lado estudando os costumes judaicos, muitas vezes apresentados por rabinos oriundos de comunidade mais antigas. Por outro, se adaptaram à vida holandesa, buscando um equilíbrio entre a demonstração de sua judeidade e a adoção de comportamentos que lhes permitissem algum nível de inserção na vida “pública” da Holanda. Um exemplo desta necessária dualidade comportamental pode ser visto no fato dos “judeus novos” adotarem nos assuntos religiosos o nome judaico e nas questões públicas o nome cristão, como foi o caso do pai de Antônio/Isaac, conhecido, na comunidade judaica, como Abraham Cohen Henriques e, como Francisco Vaz de Leão, em seus negócios e nos registros cartorários.

Foi possível notar também que outra forma de resposta dos cristãos-novos aos desafios impostos tanto pela atuação da Inquisição quanto à integração no seio das comunidades em que viviam – fossem elas judaicas ou não – foi a constituição das “redes”. Estes conjunto de contatos e conexões estabelecidas entre parentes e/ou outros membros da “Nação” se manifestava sobretudo nos âmbitos familiar e comercial. Garantiam a seus integrantes tanto um grau menor de dificuldade de inserção em qualquer comunidade judaica do “Mundo Atlântico” em que chegassem quanto lhes possibilitava a concretização de negociações que seriam muito mais difíceis de serem efetivadas por outros mercadores. Além dos contatos

estratégicos propriamente ditos, os cristãos-novos – e consequentemente, os “judeus novos” – contavam com a vantagem de sua identidade multicultural, o que lhes permitia apresentarem-se, a depender da necessidade, tanto como judeus quanto como cristãos-novos. Esta “vantagem” era extremamente importante no contexto da economia do “Mundo Atlântico”, já que esta região englobava países católicos e protestantes, assim como as próprias comunidades judaicas (oficiais ou clandestinas) espalhadas no seio de tais países.

Verificamos ainda que uma forma mais específica de atuação dos cristãos-novos e “judeus novos” no âmbito do comércio transnacional do “Mundo Atlântico” foi aquela que David Sorkin chamou de judeus portuários. A atuação comercial de tais mercadores apresentava a particularidade de estar diretamente ligada à dimensão naval de tal ramo de negócios. Isaac Cohen Henriques e sua família claramente fizeram parte deste “tipo social”. Tanto Isaac quanto seus irmãos atuaram como carregadores de navios no Recife holandês e seu pai era provavelmente um dos grandes comerciantes de Amsterdã dentre cujas atividades estava o fretamento de navios para realizarem o transporte de mercadorias entre a costa africana, a Europa e muito provavelmente a América. Eram, portanto, um claro exemplo de uma família de mercadores cristãos-novos que ao serem recepcionados no seio da comunidade judaica passaram a integrar também a categoria profissional que posteriormente viria a ser denominada como judeus portuários. A atuação da família Cohen Henriques neste ramo profissional trouxe como uma de suas consequências o fato de algumas pessoas os associarem à atividade de pilhagem marítima. Constatamos, no entanto, que essa associação não restou devidamente evidenciada, razão pela qual entendemos que deve ser vista com muita cautela.

No entanto o aspecto da vida de Isaac Cohen Henriques que mais chamou a nossa atenção para os possíveis dilemas identitários vivenciados por ele foi a sua decisão de permanecer no Brasil após a derrota e a expulsão dos holandeses. Ao “deixar-se ficar” Isaac Cohen Henriques cede lugar a Antônio Henriques – ao menos exteriormente. Como vimos, a versão oficial que consta de seu processo traz como argumentos principais o seu desejo de voltar ao catolicismo de sua infância e – talvez – sua suposta ruína econômica. O risco contido em tal decisão era o de ser preso e condenado pela Inquisição Portuguesa. As duas principais possibilidades de conjecturas explicativas para tal decisão são a própria versão apresentada no processo – pouco compatível com o seu nível de participação na comunidade judaica de Amsterdã e com as redes comerciais nas quais sua família estava inserida – e a necessidade de permanecer no Brasil com vistas a atender algum objetivo destas mesmas

redes – talvez acompanhar de perto como a situação da região ficaria com a mudança de poder. Não podemos, no entanto, afirmar peremptoriamente a veracidade de nenhuma das duas: a primeira devido à desconfiança com que qualquer confissão prestada diante do aparato inquisitorial deve ser vista e a segunda por falta de qualquer indício documental a seu respeito.

Diante de tudo isso, chegamos à conclusão de que a atuação da Inquisição efetivamente impactou sobre a vida dos cristãos-novos e consequentemente sobre suas manifestações identitárias. É em razão da atuação de tal instituição que os cristãos-novos se veem obrigados a seguir o catolicismo e convencer seus concidadãos de que esta religião é efetivamente determinante em suas identidades.

O desejo de escapar da alçada de tal instituição concomitante com a intenção de prosseguirem seguindo o judaísmo – mesmo quando esta religião havia sido praticada apenas por seus ancestrais – fez com que muitos cristãos-novos deixassem a Península Ibérica num movimento migratório que seria fundamental para a constituição das redes cristãs-novas. Dessa maneira, a Inquisição acabaria contribuindo, involuntariamente, para o surgimento de uma das mais importantes formas de empoderamento dos cristãos-novos: as redes criadas por eles.

Graças aos deslocamentos necessários para a manutenção de tais redes, os cristãos-novos acabariam adaptando-se às diferentes circunstâncias enfrentadas neste processo diaspórico através da formulação de manifestações identitárias de caráter múltiplo: as chamadas identidades hibridizadas. Forjadas no seio das conexões comerciais cristãs-novas, estas manifestações identitárias muito particulares dos cristãos-novos acabariam também contribuindo para a ampliação da capilaridade dessas mesmas conexões.

Dessa maneira, a resistência e a inventividade de cristãos-novos com características identitárias as mais diversas, porém unidos pelo elemento comum de serem “homens da Nação” lhes permitiram, através do estabelecimento de uma série de negociações identitárias bastante complexas e, em certa maneira, pioneiras, bem como de uma rede de contatos familiares e comerciais cuja capilaridade alcançava os três continentes margeados pelo Oceano Atlântico, a reversão de uma situação na qual eram vítimas de um agente persecutório com poder de inclusive decidir sobre suas vidas para uma oportunidade de expansão de sua atuação comercial, de sua importância no âmbito da economia do “Mundo Atlântico” e (por

que não dizer?) da própria presença das comunidades judaicas nos continentes africano, europeu e americano.

Antônio Henriques, aliás Isaac Cohen Henriques, esteve envolvido em situações típicas de todo esse processo e, por esse motivo, acompanhar os principais passos de sua trajetória significou também entender melhor todo este complexo processo de perseguição mas também de resistência cultural.

REFERÊNCIAS:

1. Fontes primárias:

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO. Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei D. João IV, sobre carta do mestre-de-campo da Capitania de Pernambuco, Francisco Barreto, informando sobre como obrigou os holandeses e judeus a pagarem os direitos das fazendas que possuíam. 11 de maio de 1654.

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO. Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei D. João IV, sobre o requerimento do Judeu Abraão Coem, pedindo pagamento das dívidas, permissão para vender suas casas e embarcar para Holanda. 15 de fevereiro de 1655.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. Inquisição de Lisboa. 36º Caderno do Promotor. Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt>>. Acesso em: 18 out. 2017.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. Inquisição de Lisboa. 47º Caderno do Promotor. Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt>>. Acesso em: 18 out. 2017.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. Inquisição de Lisboa. 57º Caderno do Promotor. Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt>>. Acesso em: 18 out. 2017.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. Processo de Antônio Henriques, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 7820, Nº PT/TT/TSO-IL/028/7820. Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt>>. Acesso em: 16 out. 2017.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. Processo de Diogo Henriques, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 1770, Nº PT/TT/TSO-IL/028/1770. Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt>>. Acesso em: 16 out. 2017.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. Processo de Gabriel Mendes, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 11362, Nº PT/TT/TSO-IL/028/11362. Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt>>. Acesso em: 16 out. 2017.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. Processo de João Nunes Velho, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 11575, Nº PT/TT/TSO-IL/028/11575. Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt>>. Acesso em: 16 out. 2017.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. Processo de Joseph de Lis, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 11550, Nº PT/TT/TSO-IL/028/11550. Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt>>. Acesso em: 16 out. 2017.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. Processo de Manoel da Costa, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 78, Nº PT/TT/TSO-IL/028/78. Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt>>. Acesso em: 16 out. 2017.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. Processo de Manoel Gomes Chacão, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 7533, Nº PT/TT/TSO-IL/028/7533.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. Processo de Mateus da Costa, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 306, N° PT/TT/TSO-IL/028/306. Disponível em: <<http://digitalq.dgarq.gov.pt>>. Acesso em: 16 out. 2017.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. Processo de Miguel Francês, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 7276, N° PT/TT/TSO-IL/028/7276. Disponível em: <<http://digitalq.dgarq.gov.pt>>. Acesso em: 16 out. 2017.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. Processo de Miguel Henriques, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4702, N° PT/TT/TSO-IL/028/4702. Disponível em: <<http://digitalq.dgarq.gov.pt>>. Acesso em: 16 out. 2017.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. Processo de Pedro de Almeida, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 11562, N° PT/TT/TSO-IL/028/11562. Disponível em: <<http://digitalq.dgarq.gov.pt>>. Acesso em: 16 out. 2017.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO. Processo de Pedro Vaz Penalvo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 9077, N° PT/TT/TSO-IL/028/9077. Disponível em: <<http://digitalq.dgarq.gov.pt>>. Acesso em: 16 out. 2017.

ATAS DAS CLASSES DO BRASIL. In: SCHALKWIJK, Frans Leonard. **A Igreja Cristã Reformada no Brasil**, atas de 1636 a 1648. Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano, Vol. 18, Recife, 1993, p. 145-284.

ASSENTO, e condiçoens com qve os senhores do Conselho supremo residentes no Recife entregão ao senhor Mestre de campo general Francisco Barreto Gouvernador em Pernambuco, a cidade Mauricia, Recife, & mais forças, & fortes ao redor, & mais praças que tinha occupadas na banda do Norte a saber, a Ilha de Fernão de Noronha, Seará, Rio grande, Paraíba, & Ilha de Itamaracá, acordado tudo pellos Comissarios de hua & outra parte abaixo assinados. In: Anais da Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger, 1899, v. 20, p. 173-186.

BEN ISRAEL, Menasseh. **Humas o Cinco Libros de la ley divina**. Amsterdã, 1655.

BEN ISRAEL, Menasseh. **Thesouro dos dinim** que o povo de Israel he obrigado a saber, e observar. Amsterdã, 1645.

BOND OF JACOB COHEN AND SALVADOR D'ANDRADE to pay to the fiscal 11 casks of seized tobacco or the value thereof in case they are proved to have been smuggled. Disponível em: <http://digitalcollections.archives.nysed.gov/index.php/Detail/Object/Show/object_id/19331>. Acesso em 21 dez 2018.

CARTA DOS ESTADOS GERAIS A MOULAY ZIDAN. 22 de Outubro de 1624. In: CASTRIES, Henry de. **Les Sources Inédites de L'Histoire du Maroc**. V. 2, Tomo IV. Paris: Ernest Lerouz; Haia: Martinus Nijhoff, 1913, p. 29.

CARTA DOS ESTADOS GERAIS AO CAÏD e Divan de Salé. 21 de Novembro de 1629. In: CASTRIES, Henry de. **Les Sources Inédites de L'Histoire du Maroc**. V. 2, Tomo IV. Paris: Ernest Lerouz; Haia: Martinus Nijhoff, 1913, p. 240.

CALADO, Manuel, Frei. **O Valeroso Lucideno** e Triunpho da Liberdade. Lisboa: Paulo Craesbeeck, 1648.

EDICTO GENERAL DE EXPULSION DE LOS JUDÍOS DE ARAGON Y CASTILLA, datado de 31 de março de 1492. In: DE LOS RIOS, José Amador. **Historia Social, Política y Religiosa de los Judios en España y Portugal**. Madrid: Imprenta de T. Fortanet, 1876b, Tomo III, p. 603-607.

ÉDITO DE EXPULSÃO DOS JUDEUS DE PORTUGAL. In: MENDES DOS REMÉDIOS, Joaquim. **Os Judeus em Portugal**. Coimbra: França Amado, 1895, Tomo I, p. 431-432.

INGEKOMEN STUKKEN BIJ PARNASSIM – 1643-1871. Disponível em: <<https://archieff.amsterdam/inventarissen/inventaris/334.nl.html#PIGA00028000001>>. Acesso em 06 mar 2018.

LIVRO DA FINTTA e promessas da sedaqua Hebra e talmud thora do K.K. de Bet Israel. Disponível em: <<https://archieff.amsterdam/inventarissen/inventaris/334.nl.html?p=18&t=18#A05576000007>>. Acesso em 25 jan 2018.

LIVRO DE ATAS das congregações judaicas “Zur Israel” em Recife e “Magen Abraham”, em Maurícia, Brasil, 1648-1653 (Separata do vol. 74 dos Anais da Biblioteca Nacional). Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional; Ministério da Educação e Cultura, 1953.

LIVRO DOS TERMOS DA IMPOSTA da Nação. Disponível em: <<https://archieff.amsterdam/inventarissen/inventaris/334.nl.html?p=18&t=18#A01498000002>> . Acesso em 25 jan 2018.

LIVROS DOS TERMOS DE BET ISRAEL [Livro dos termos deste Kahal Kados de Bet Israël]. Disponível em: <<https://archieff.amsterdam/inventarissen/inventaris/334.nl.html#A05575000002>>. Acesso em 18 jan 2018.

LIVRO DOS ACORDOS DA NAÇÃO, Escamot e Eleições do K.K de T.T. Que El Dio Augmente. Disponível em: <<https://archieff.amsterdam/inventarissen/inventaris/334.nl.html#A01504000001>>. Acesso em 06 mar 2018.

MEMORIAS DO ESTABELECIMENTO E PROGRESSO dos Judeos Portuguezes e Espanhoes Nesta famosa Cidade de Amsterdam. Disponível em: <<http://etshaimmanuscripts.nl/manuscripts>>. Acesso em 10 out. 2015.

NARRAÇÃO DA VINDA DOS JUDEUS ESPANHOES A AMSTERDAM. In: MENDES DOS REMÉDIOS, Joaquim. **Os Judeus Portugueses em Amsterdam**. Coimbra: França Amado, 1911, p. 185-188.

NOTARIAL RECORDS Relating To The Portuguese Jews In Amsterdam Up To 1639. In: **Studia Rosenthaliana**, Vol. 12, No. 1/2, Jul. 1978), pp. 158-179. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/41481279>>. Acesso em 11 dez. 2018.

NOTARIAL RECORDS Relating To The Portuguese Jews In Amsterdam Up To 1639. In: **Studia Rosenthaliana**, Vol. 16, No. 1, Mar. 1982, pp. 61-84. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/41481487>>. Acesso em 12 dez. 2018.

NÓTULAS DIÁRIAS DO ALTO CONSELHO DO RECIFE. Traduções de Pablo Galindo, Judith de Jong e Anne Brockland. LIBER – UFPE. Disponível na internet em: <<http://www.liber.ufpe.br/hyginia/monumenta.jsp>>. Acesso em 10 out. 2017.

REGIMENTO DO GOVERNO DAS PRAÇAS CONQUISTADAS ou que forem conquistadas nas Indias Occidentaes. Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano, nº 30, 1886, p. 289-310.

REGIMENTO DO SANTO OFÍCIO da Inquisição dos Reinos de Portugal - 1640. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro, Ano 157, N. 392, Jan./dez.1996, p. 693-884.

REGISTER VAN PERSONEN die een bestuursfunctie hebben bekleed bij de gemeente of bij een van de gebroederschappen vanaf 1639. Disponível em: <<https://archieff.amsterdam/inventarissen/inventaris/334.nl.html#A14842000002>>. Acesso em 06 mar 2018.

WIZNITZER Arnold. **O livro de atas das congregações judaicas “Zur Israel” em Recife e “Magen Abraham”, em Maurícia, Brasil, 1648-1653**. In Anais da Biblioteca Nacional, Vol. 74. Rio de Janeiro, 1953, p. 214-240.

2. Fontes secundárias:

ALBUQUERQUE, Roberto Chacon de. **A Revolução Holandesa**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

ALPERT, Michael. **Crypto-Judaism And The Spanish Inquisition**. London: Palgrave, 2001.

ANGEL, Marc D. **Os Ritmos da Vida Judaica**: Uma análise dos ensinamentos básicos do judaísmo, segundo o pensamento sefaradi. Rio de Janeiro: Imago, 2009.

ARÓSTEGUI, Júlio. **A pesquisa histórica**: teoria e método. Bauru: Edusc, 2006.

ASHERI, Michael. **O Judaísmo Vivo**. As Tradições e as Leis dos Judeus Praticantes. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições**. Portugal, Espanha e Itália - Séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BLOCH, Abraham P. **One a day**: an anthology of Jewish historical anniversaries for every day of the year. Nova Iorque: KTAV, 1987.

BLOCH, Marc. **Apologia da História** ou o ofício de historiador. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

BODIAN Miriam. The Formation of The Portuguese Jewish Diaspora. In: GERBER, Jane S.(ed). **The Jews in The Caribbean**. Oxford, Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2014, p. 17-27.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**: Sobre a teoria da ação. Campinas, SP: Papirus, 1996.

BOXER, Charles Ralph. **O Império Marítimo Português**: 1415 – 1825. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BOXER, Charles Ralph. **Os Holandeses no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

BOXER, Charles Ralph. **Relações Raciais no Império Colonial Português**: 1415-1825. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

BRELICH, Angelo. Prolegómenos a una historia de las religiones. In: PUECH, Henri-Charles (dir.). **Historia de las Religiones**. V. 1. Madrid: Siglo veintiuno, 1979.

BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna**: Europa 1500-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs). **Domínios da História**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **Novos Domínios da História**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Preconceito racial em Portugal e no Brasil colônia**: os cristãos-novos e o mito da pureza de sangue. São Paulo: Perspectiva, 2005.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: entre práticas e representações. 2. ed. Lisboa: DIFEL, 2002.

CHARTIER, Roger. **A História ou a leitura do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1998.

D'AZEVEDO, José Lúcio. **Historia dos Christãos Novos Portugueses**. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1927.

DE LOS RIOS, José Amador. **Historia Social, Política y Religiosa de los Judios en España y Portugal**. Madrid: Imprenta de T. Fortanet, 1876a, Tomo II.

DE LOS RIOS, José Amador. **Historia Social, Política y Religiosa de los Judios en España y Portugal**. Madrid: Imprenta de T. Fortanet, 1876b, Tomo III

EISENBERG, Josy. **Historia Del Pueblo Judio**. Nicaragua; Buenos Aires: Acervo Cultural; Editores 1976.

EMMANUEL, Isaac S. New Light On Early American Jewry. In: **American Jewish Archives**, 1955, p. 3-69. Disponível na internet em: http://americanjewisharchives.org/publications/journal/PDF/1955_07_01_00_emmanuel.pdf >. Acesso em 28 out. 2017.

EMMANUEL, Isaac S. Seventeenth-Century Brazilian Jewry: A Critical Review. In: **American Jewish Archives**, abril de 1962, p. 32-68. Disponível na internet em: http://americanjewisharchives.org/publications/journal/PDF/1962_14_01_00_emmanuel.pdf >. Acesso em 30 out. 2017.

FALBEL, Nachman. **Judeus no Brasil**: estudos e notas. São Paulo: Humanitas, USP, 2008.

FEITLER, Bruno. Processos e práxis inquisitoriais: problemas de método e de interpretação. **Revista de Fontes**. Nº 1. São Paulo: Fapesp, 2014, pp. 55-64. Disponível na internet em: <http://www.revistadefontes.unifesp.br/processos-e-praxis-inquisitoriais-problemas-de-metodo-e-de-interpretacao/>>. Acesso em: 30 abr. 2017.

FEITLER, Bruno. “Gentes” da Nação: judeus e cristãos-novos no Brasil holandês. In GRINBERG, Keila (Org.). **Os judeus no Brasil**: inquisição, imigração e identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 65-85.

FEITLER, Bruno. **Nas malhas da consciência** – Igreja e Inquisição no Brasil. São Paulo: Alameda; Phoebus, 2007.

FORSTER, Ricardo. **A Ficção Marrana**: Uma antecipação das estéticas pós-modernas. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2006.

FRADE, Florbela Veiga. A Importância Social e Religiosa das Famílias Milão-Dinis em Portugal e em Hamburgo. In: CURVELO, Alexandra; SIMÕES, Madalena (Eds.). **Portugal und das Heilige Römische Reich (16.-18. Jahrhundert) / Portugal e o Sacro Império (Séculos XVI-XVIII)**. Münster: Aschendorff, 2011, p. 181-204.

GALINKIN, Ana Lúcia. Judaísmo e identidade judaica. In: **Interações** - Cultura e Comunidade. v. 3, nº 4, p. 87-98, 2008.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais**: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros**: verdadeiro, falso e fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GINZBURG, Carlo. **A micro-história e outros ensaios**. Lisboa; Rio de Janeiro: DIFEL; Bertrand Brasil, 1991.

GITLITZ, David Martin. **Secrecy and Deceit**: The Religion of The Crypto-Jews. Albuquerque: University Of New Mexico Press, 2002.

GOMES, Plínio Freire. **Um Herege vai ao Paraíso**: Cosmologia de um ex-colono condenado pela Inquisição (1680-1744). São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GRAIZBORD, David; STUCZYNSKI, Claude B. **Introduction**. In: Jewish History, 2011, nº 25, p. 121–127.

GREEN, Toby. **Inquisição**: O reinado do medo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

GRINBERG, Keila (Org.). **Os judeus no Brasil**: inquisição, imigração e identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

GUROCK, Jeffrey S. **City of Promises**: a history of the jews of New York. Nova Iorque: New York University Press, 2012.

KAPLAN, Yosef. **Do Cristianismo ao Judaísmo**: a História de Isaac Oróbio de Castro. São Paulo: Imago, 2000a.

KAPLAN, Yosef. El Vínculo Prohibido: Las Relaciones de La “Nación Sefardí” Occidental con Iberia en el Siglo XVII. In: PARRONDO, Carlos Carrete; DASCAL, Marcelo; VILLANUEVA, Francisco Márquez; BADILLOS, Angle Sáenz (eds.). **Encuentros and Desencuentros** – Spanish Jewish Cultural Interaction Throughout History. Tel Aviv: University Publishing Projects, 2000b, p. 39-50.

KAPLAN, Yosef. **Judios Nuevos en Amsterdam**: Estudios sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII. Barcelona: Gedisa, 1996.

KAPLAN, Yosef. La Diáspora Judeo-Española-Portuguesa en Siglo XVII: Tradicion, cambio y modernizacion. **Manuscripts**. Barcelona. Nº 10, Janeiro, p. 77-89, 1992.

KAPLAN, Yosef. Los sefardíes en el noroeste de Europa y en el Nuevo Mundo. In: BEINART, Haim (ed.). **Moreset Sefarad**: el legado de Sefarad. Jerusalém: Editorial Universitaria Magnes; Universidad Hebrea de Jerusalen. 1993, p. 249-297.

KAPLAN, Yosef. Santa Companhia de Dotar Órfãos e Donzelas Pobres. In: MUCZNIK, Lúcia Liba et al (ed.). **Dicionário do Judaísmo Português**. Lisboa: Editorial Presença, p. 488-489, 2009.

KAPLAN, Yosef. The Curaçao and Amsterdam Portuguese Jewish Communities in the 17th and 18th Centuries. **American Jewish History**. nº 72 (2), p.193 – 211, 1982.

KAPLAN, Yosef (ed.). **The Dutch Intersection**. Londres: Brill, 2008.

KAPLAN, Yosef. The Self-Definition of the Sephardic Jews of Western Europe and Their Relation to the Alien and the Stranger. In: GAMPEL, Benjamin R. (ed.). **Crisis and Creativity in the Sephardic World – 1391-1648**. Nova Iorque: Columbia University Press, 1997, p. 121-145.

KAPLAN, Yosef. The Travels of Portuguese Jews from Amsterdam to the “Lands Of Idolatry” – 1644-1724. In: KAPLAN, Yosef (ed.). **Jews and Conversos – Studies in Society and the Inquisition**. Jerusalem: World Union of Jewish Studies; The Magness Press; The Hebrew University, 1981, p. 197-224.

KAYSERLING, Meyer. **História dos Judeus em Portugal**. São Paulo: Pioneira, 1971.

KOHLER, Kaufmann. Judaism. In: **The Jewish Encyclopedia: a descriptive record of the history, religion, literature, and customs of the jewish people from the earliest times**. Volume VII, Nova Iorque: KTAV, s.d., p. 359-368.

KRITZLER, Edward. **Jewish Pirates of The Caribbean**. Londres: JR Books, 2009.

LE GOFF, Jacques. **História & Memória**. 7. ed. revista. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

LEVY, Daniela Tonello. **Judeus e Marranos no Brasil Holandês: pioneiros da colonização de Nova York – século XVII**. Dissertação de Mestrado em História. São Paulo, USP, 2008, 224p.

LIPINER, Elias. **O mancebo que veio preso do Brasil**. Recife: Massangana, 1992.

LIPINER, Elias. **Os judaizantes nas Capitanias de Cima**. São Paulo: Brasiliense, 1969.

MARCOCCI, Giuseppe; DE BOER, Wietse; MALDAVSKY, Aliocha; PAVAN, Ilaria (eds.). **Space and Conversion in Global Perspective**. Leiden, Londres: Brill, 2015.

MASSENZIO, Marcello. **A história das religiões na cultura moderna**. São Paulo: Hedra 2005.

MELLO, Evaldo Cabral de. **O Nome e o Sangue: Uma parábola familiar no Pernambuco colonial**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

MELLO, Evaldo Cabral de - O Negócio do Brasil - Portugal, Países Baixos e Nordeste (1641-69). Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

MELLO, José Antônio Gonsalves de. **Gente da Nação: Cristãos-novos e judeus em Pernambuco, 1542-1654**. 2. ed. Recife: FUNDAJ, Massangana, 1996.

MENDES DOS REMÉDIOS, Joaquim. **Os Judeus em Portugal**. Coimbra: França Amado, Tomo I, 1895.

MENDES DOS REMÉDIOS, Joaquim. **Os Judeus Portugueses em Amsterdã**. Coimbra: França Amado, 1911.

MORESCO, Marcielly Cristina; RIBEIRO, Regiane. O conceito de identidade nos estudos culturais britânicos e latino-americanos: um resgate teórico. In: **Animus** – Revista Interamericana de Comunicação Midiática. V. 14, nº 17, 2015, p. 168-183.

MUCHNIK, Natalia. Being against, being with: Marrano self-identification in inquisitorial Spain (Sixteenth–Eighteenth Centuries). An essay. In: **Jewish History**, nº 25, 2011, p. 153–174.

MUCHNIK, Natalia. **De paroles et de gestes**. Constructions marranes en terre d'Inquisition. Paris: Éditions de l'EHESS, 2014.

NOVINSKY, Anita Waingort. **Cristãos novos na Bahia**: a inquisição no Brasil. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

NOVINSKY, Anita Waingort. **Gabinete de Investigação**: uma “caça aos judeus” sem precedentes. São Paulo: Humanitas Editorial/Fapesp, 2007.

OLIVEIRA, Halyson Rodrigo Silva de. **Mundo de Medo** - Inquisição e cristãos-novos nos espaços coloniais. Dissertação de Mestrado em História, Natal, UFRN, 2012, 185p.

OPPENHEIM, Samuel. The Early History of the Jews in New York, 1654-1664. Some New Matter on the Subject. In: **Publications of The American Jewish Historical Society**. Baltimore: The Lord Baltimore Press, Nº 18, 1909, p. 1-92.

POLIAKOV, León. **De Maomé aos Marranos**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1996.

RAGUSA, Helena. **A História dos Cristãos Novos no Brasil Colonial e a escrita nos livros didáticos**. Dissertação de Mestrado em História. Londrina, UEL, 2012, 191p.

RODRÍGUEZ, Maria Isabel Pérez de Colosía. El auto de fe de 1606. **Espacio, Tiempo y Forma**, Serie IV, Historia Moderna, t. 7, 1994, págs. 121-144.

ROTH, Cecil. **Histoire des Marranes**. Paris, Liana Levi, 2002.

ROWLAND, Robert. Cristãos-novos, marranos e judeus no espelho da Inquisição. **Topoi**, v. 11, nº 20, jan.-jun. 2010, p. 172-188.

SALVADOR, José Gonçalves. **Os cristãos-novos**: povoamento e conquista do solo brasileiro (1530-1680). São Paulo: Pioneira/Editora da Universidade de São Paulo, 1976.

SANCOVSKY, Renata Rozental. **Inimigos da fé**: judeus, conversos e judaizantes na Península Ibérica, Século VII. 2. ed. Rio de Janeiro: Imprinta Express, 2010.

SANTOS, Nelson Santana. **Entre os meandros da tolerância**: cristãos-novos, judeus e as especificidades da institucionalização do judaísmo no contexto inter-religioso do Brasil holandês (1630-1654). Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. São Cristóvão, Universidade Federal de Sergipe, 2017.

SCHALKWIJK, Frans Leonard. **Igreja e Estado no Brasil holandês, 1630-1654**. Recife: FUNDARPE, 1986.

SCHWARTZ, Stuart B. **Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico**. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: Edusc, 2009.

SILVA, Filipa Isabel Ribeiro da. **The Dutch and the Portuguese in West Africa: empire building and Atlantic system (1580-1674)**. Tese de Doutorado em História. Leiden, Universidade de Leiden, 2009.

SILVA, Marcos. **Cristãos-novos no nordeste: entre a assimilação e o retorno**. São Cristóvão: Editora UFS, 2012.

SILVA, Marcos; BISPO, Ísis Carolina Garcia. **Os arcanos profundos do criptojudaismo: O Papel da Cabala na Resistência Cultural dos Sefarditas à Perseguição Inquisitorial**. São Cristóvão: Editora UFS, 2015.

SILVA, Marcos (org.). **Nefesh Peregrina: transmigrações e rotas da diáspora judaica**. Curitiba: Editora CRV, 2017.

SIMMEL, Georg. A sociologia do segredo e das sociedades secretas. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis: EDUFSC, Volume 43, Número 1, p. 219-242, Abril de 2009.

SIQUEIRA, Sonia Aparecida de. **A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial**. São Paulo: Ática, 1978.

SIQUEIRA, Sônia Aparecida de. Introdução - A disciplina da vida colonial: Os Regimentos da Inquisição. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro, Ano 157, N. 392, Jan./dez. p. 497-572, 1996.

SOBREIRA, Caesar. **Nordeste semita: ensaio sobre um certo Nordeste que em Gilberto Freyre também é semita**. São Paulo: Global, 2010.

SORJ, Bernardo. Diáspora, judaísmo e teoria social. In: GRIN, Mônica; VIEIRA, Nelson H. (orgs.). **Experiência Cultural Judaica no Brasil – Recepção, inclusão e ambivalência**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004, p. 53-80.

SORJ, Bernardo. **Judaísmo para todos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

SORKIN, David. The Port Jew: Notes Toward a Social Type. **Journal of Jewish Studies**. v. L, nº 1, Spring, 1999, p. 87-97.

SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. Uma trajetória racista: o ideal de pureza de sangue na sociedade Ibérica e na América portuguesa. **Politeia: História e Sociedade**. Vitória da Conquista, Volume 8, Número 1, p. 83-103, 2008.

STUEMUND-HALÉVY, Michael. Hamburgo se torna judeu e português. In: **Estudos Orientais**, vol. 8, Lisboa, 2003, p. 185-197.

TIELEN, Ton. **Incorrect Information from Jewish Pirates of the Caribbean**. S/d. Disponível em: < <https://www.geni.com/projects/Incorrect-Information-from-Jewish-Pirates-of-the-Caribbean/44092> >. Acesso em 11 jan. 2019.

TOMICH, Dale. O Atlântico como espaço histórico. In: **Estudos Afro-Asiáticos**. Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos, ano 26, mai-ago, 2004/2, p. 223-227.

VAINFAS, Ronaldo. **Jerusalém colonial: judeus portugueses no Brasil holandês**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

WACHTEL, Nathan. **A Fé de Lembrança**. Lisboa: Caminho, 2002.

WEITMAN, David. **Bandeirantes Espirituais do Brasil: Rabinos Isaac Aboab da Fonseca e Mosseh Rephael d'Aguilar**. São Paulo: Mayaanot, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2003.

WILKE, Carsten Lorenz. **História dos Judeus Portugueses**. Lisboa: Edições 70, 2009.

WIZNITZER, Arnold. **Os judeus no Brasil Colonial**. São Paulo: Pioneira, 1966.

WOLFF, Egon e Frieda. **A odisseia dos judeus de Recife**. São Paulo: Centro de Estudos Judaicos da Universidade de São Paulo, 1979.

WOLFF, Egon e Frieda. **Dicionário Biográfico I: judaizantes e judeus no Brasil - 1500-1808**. Rio de Janeiro: dos autores, 1986.

WOUK, Herman. **Este é o meu Deus**. São Paulo: Sêfer, 2002.